

كتاب

شرح  
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شرب  
بوهوب وهوده وجود افتقار الكائنات  
كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز  
الذي عذبني طاعته، أن يكون له  
شريك فيما ته به مشايخ حاضراتي  
الله جل وعز عن الشركاء

والصلاة والسلام على

ربي المظفر الذي جلت

عنا به مهابة إليه

سبحه الخلق

كلهم في شيا

صلواته

عليه

وسلم

إلى الأخ العزيز مهارة المحققين  
مع تمنياتي لك بالتوفيق الدائم  
والحمد لله رب العالمين

الإثنين ٤/٤/١٤٠٥ هـ

أخو

محمد الراوي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



**Âsitâne**  
**Kitahevi**

Hakimiyet-i Milliye Cad.  
Tepsi Fırını Sk. Nu:7  
© 0216 391 02 85  
ÜSKÜDAR

## فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٢ ٢٣	علوم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظم المؤلف على الحمد والصلوة ووجه تأليف
٢٣	التنقيد على المتكلمين ووجه		الكتاب وتاريخه
٢٥	حقائق الأشياء ثابتة	٣	ترجمة الشارح الفتازاني
٢٩	أنا ابن النجم وشعري شعري	٥	معنى الذات والصفات
٣١	تقديم المضاعف شائع حتى جاء في القرآن	٦	بحث الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
	زهاء الف	٤	اسماء النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته
٣٢	بيان السوفسطائية	٨	الشيعة في ذكر الأصحاب في الصلوة على
٣٢	تقسيم العلم		النبي صلى الله عليه وسلم
٣٥	ولحسن قد يفلط كثيراً	١١	ترجمة العلامة النسي
٣٤	وأسباب العلم ثلثة	١٣	البحث في عطف الإنشاء على الأخبار جرحاً
٣٥	أما الخواص الباطنة للز		وتعديلاً
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٢	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٥٢	والنوع الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم		والتابعين
٥٢	تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم	١٤	الأدلة الشرعية أربعة
٥٥	والمعجزة امر خارج	١٨	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين للز
٦٢	وأما العقل وهو قوة	١٩	ترجمة رئيس المعتزلة وأصل بز عطاء
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	ترجمة الحسن البصري
٤٠	والهام ليس للز	٢٠	ترجمة أبي الحسن الأشعري
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	مسئلة نجات الأطفال
٤٣	الكلام في حدوث العالم	٢٢	بيان اختلاف الأشعرية والماتريدية
٨١	وهو الجزء الذي لا يتجزى	٢٢	أول من نقل الفلسفة إلى العربية



الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت بأجله	٨٢	ببحث الكثرة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من مزال الأقدام	٨٦	في اثبات الجوهر الفرد بجماعة غزليات الفلاسفة
١٩٦	الكلام في الرق - الحلال ررق والحرام ررق	٩٣	المجردات على ثلاثة أقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يضل	٩٦	والمحدثات للعالم هو الله تعالى
	من يشاء ويهدي من يشاء	١٠٢	الدليل على توحيد الباري عز وجل برهان التامع
٢٠٢	وما هو أصل للعبد فليس بواجب على الله تعالى	١٠٨	للمحي القادر العليم
٢٠٥	عذاب القبر وثوابه	١٢٥	وله صفات
٢١٠	والبعث حق	١٢٨	وهي لا هي ولا غيره
٢١٣	والوثن حق	١٣٣	العلم وهي صفة ازلية
٢١٦	وقراءة الكتاب حق	١٣٩	والكلام هو صفة ازلية
٢١٤	والخوض حق	١٣٣	والقرآن كلام الله غير مخلوق
٢١٨	والصراط حق	١٥٢	الكلام في التكوين
٢١٩	والجنة حق والنار حق	١٥٩	الكلام في الإرادة
٢١٩	مسئلة الخرق والالتئام	١٦١	الكلام في رزية الباري سبحانه
٢٢٣	الكلام في الثواب والعقاب	١٤٠	الكلام في خلق الأفعال
٢٢٣	ببحث الكبيرة والصغيرة	١٤٣	مسئلة القضاء والقدر
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الإيمان	١٤٤	وللعباد أفعال اختيارية يترتب عليها
٢٢٢	ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء		الثواب والعقاب
٢٢٢	البحث عن التوبة	١٤٨	مسئلة الجبر والاختيار أصعب المسائل
٢٢٥	للخلف في الوعيد		و فيها ستة مذاهب
٢٢٦	ويجوز العقاب على الصغيرة	١٨٢	الكلام في الاستطاعة
٢٢٨	والشفاعة ثابتة	١٨٤	الكلام في التكليف ولا يكلف العبد بما
٢٣١	وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار		ليس في وسعه
٢٣٥	والإيمان في اللغة التصديق	١٩١	الكلام في التوليد لا أثر المرتب على فعل العبد

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالاجماع	٢٢٩	ان الايمان في الشرع هو التصديق
٣١٠	فرائض الامام والخليفة	٢٥٢	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٢	بيان الاثمة على مذهب الشيعة	٢٦١	والايمان والاسلام واحد
٣١٢	المنتظر المهدي	٢٦٢	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٦	ويكون الامام من قریش	٢٦٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الرسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اقسام الخوارق سبعة
٣٢٣	ولا ينزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الاجير	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاريبات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القرآن
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ورج النصوص الاستهزاء بالشرقة كفر	٢٨١	شرايط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن ادعى اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٤	وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	اداب الدعاء	٢٩٢	بيان المعراج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	بيان اشراط الساعة من خروح الدجال وغيره	٢٩٩	وافضل البشر بعد الانبياء ابو بكر الصديق
٣٥٣	المجتهد يخطئ ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	بيان الخلفاء الراشدين
	متواترة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة الخ	٣٠٤	توجيه محاريبات الصحابة
٣٦٠	نظم المؤلف قدس سره في الخاتمة	٣٠٤	اختلاف معاوية في و علي
	تمت		



كتاب

شرح  
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبجك اللهم شرا هلك وانك اعلى كل شئ واكمل وانت القديم الدائم الفرخ واحد  
تدوم على كل مجد لا تتحول وابعد من ان يدك العقل ذات ومظهر عن كل ما يتخيل  
مهيح بصير عالم متكلم قد يريريد واجب الذات اذل لك الحمد حمدا دائما غير منتهى  
على نعم اذ وارها تتسلل ومن اعظم الالاء بعث رسولنا فارشدا ناقضا فلا تنزل  
وهذا الكتاب المعجز الخواند قران كريم مستبين مفصل فصل على هذا النبي واليه  
واصحابه ما دامت الصب تخطل وانزل على عبد العزيزين احمد من الفضل والاحسان ما هو اجل  
وبعد فهذا شرح شرح عقائد يحلل منه كل ما كان يشكك وقد كتب الاعلام في كشف سره  
حواشي تفتي سره وتفصيل ولا كنى حاولت تسهيل فهمه على المبتدى وهو العين السهل  
وطولت والتطويل لم يك عادى لما انه للمستفيد من اسهل وكمن كتبه ادرجتها لغرابسة  
وليس لها في ساحة الشرح مدخل لان بهذا الشرح ناسا قد اكتفوا وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول  
فقاتهم العلم الكثير الذي انت به الاذكياء في الطوال وفصلوا فادرجت منها ما يناسب موجزا  
لينظر فيها الطالب المتامل ولم اتكلف صنعة المزج عاما ولا ارضيتها والتكلف يهل  
وسميته نبراس اذ هو نير وفي الليلة الضلواء يهدي في يوصل اذ اقلت شرح حل شرح عقائد  
فذلك تاخير الكتاب يحصل وان شئت قل غراط ليسهل عدة ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل  
رقمت طرسا في اراين يسيرة وان يراعى من بنائي اجعل وكمن خطا قد اوجبته بحالة  
من الحاذق النحرير اذ هو يعجل وكمر عاقل قد ظل يرمق عيبها واما عن المستحسنات فيغفل  
ولكنني ارجو من الله عصمة على كل تصنيف فلا انزلزل تبرت من عقلي وعلمي وحكمتي  
واني على تعليمه اتوكل ومن يعتصم بالله كان مؤيدا ومهتديا في ما يقول ويفعل  
الله البرايا استخيرك سائلا وما خاب عبد يستخير ويئسل فاني بتصنيف الدفاتر مولع  
على وجعل من ان تضيق فتبطل فان كان ما صنعت له هو عايت فيارب شغلني بما هو افضل  
وان كان في التصنيف خير بركة فيسره لي كيلا يعوق مشرك واسئلك الله يا خير سامع  
باسمائك الحسنى التي هي اجل قبول تصانيفي جميعا ورسوما على صفحات الدهر لا تتزيل



ولقد قدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القفطازي صاحب المصنفات الشريفة منها  
 شرح تصنيف الزنجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مراح الارواح في التصريف منها الارشاد  
 في النجوم منها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رفته في يوم واحد منها شرح مفتاح العلوم للسكاكي  
 ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليها منها هذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في  
 الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبق اليها احد منها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على بعضه شرح مختصر  
 ابن الحاجب في اصول الفقهاء مشهور ثم بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح الاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسيرا للجزري و  
 كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الازميرج الذي كاد ان يستولي على الارض كلها فقدم السيد لسند الشريف العلامة  
 للجزجاني واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على  
 هدى من ربي فخر المناظرة بين علامتين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فمرح قول الشريف فرفع السلطان منزلة  
 وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد  
 تسعين وسبع مائة وقيل في تاريخ طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسائهم قدم الشيخ محمد بن الجزري  
 فجرى بين الشريف مناظرة في سنة ست وثمان مائة فغلب الجزري فرفع الامير منزلة وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء  
 فهم الامير فان الاخنام في مسألة واحدة لا توجب نقصا في علم العالم والله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم  
 اختلف ادلا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدئ وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة و  
 ثالثا في ان مقدم او مؤخر المشهور ان فعل عام مؤخر للخصر وهو ابتداء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى التبرك ويرجح الاول بان المصاحبة  
 تقتضي وجع الطرفين والمبتدئ غير منجس بعد يرجح الثاني بان التبرك اقرب الى الادب من جعل اسم تعالى الله والله اسم للذات  
 المقدسة فقط اد مع الصفات الكاملة وتخيرت العقول فيه كتخيرهم في سماه فليل بشراني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الامام  
 ابي حنيفة والشافعي والغزالي وسيبويه والليل وقيل اصله ال مشتق من ال كعلم اذا تخير لتخير العقول فيه قيل من الهه اذا عبد  
 فهو بمعنى المعنى كلباس بمعنى اللبس وقيل من الهت على فلان اي حرمت عليه لان الدعين يجزعون عليه الى غير ذلك من  
 الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو في التسمية تبدل لا نعت وهو  
 ابلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدين والثاني بالآخرة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع  
 يا رحمن الدين والآخره رحيمهما الحمد لله اللهم للجنس والاستغراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة  
 اخذوا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذا خصاص الجنس يفيد الاستغراق والمعتزلة وان اسند الانفال الى العباد لكنهم لا ينكرون  
 اختصاص الحمد كلها به تعالى لا عتزازهم بان الحق سبحانه هو خالق القدر فيهم قال بعض المحققين اللام للعهد المراد هو الحمد الذي  
 حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لعجز العبد عن اداء الحمد فهو كقول لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء



بالتسمية والتجديد والصلية عملاً بأحد ما كل امرئ بال لا يبدئ فيه بسم الله الرحمن الرحيم اقطع شراة الحافظ عبد القادر  
 عن ابى سلمة عن ابى هريرة بسند حسن ثانياً كل كلام لا يبدئ فيه بالحمد لله فهو اجنام شراة ابى اودو النسائي ثانياً كل كلام لا يبدئ فيه  
 بالصلوة على فهو اقطع شراة ابو موسى المديني ولا تقاض بين الاحاديث اما لان الابتداء في الكل عرقي وهو الايراد قبل المقصود واما  
 لان الابتداء في بعضها حقيقي وفي البعض اضافي واما لان البدء للاستعانة ومعنى لم يبدئ بها لم يستعن بها واما الترتيب بين الثلاث  
 فلا يخفى وجه تأخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفي تقديم التسمية على الحمد وجوه احدها الاقتداء بالقرآن ثانياً اجماع السلف على  
 تقدّمها عليه حيث اجتمعوا ثالثاً ان حديث الحمد ضعيف لانه مرئى عن الادراعي عن ثقف بن عبد الرحمن عن الزهري عن ابى سلمة عن ابى  
 هريرة وفي ثقف مقال واودع عليه ان سعيد بن عبد العزيز شراة عن الزهري ان الحديث صحيح ابن حبان وابو عوانة وهما من عظماء ائمة الحديث  
 رابعاً ان المحققين صرحوا بان التسمية تفيد الحمد ايضا لان الحمد بيان الكمال واعتراض عليه بان اتمائم لو كان عبارة للحديث بحمد الله  
 ولكن المرئى بالحمد لله وفيه بحث اما اولاً فبان لم يثبت الرأية بضمهم الدال فكلتا العبارتين سواء واما ثانياً فبان واية الامام محمد بن  
 محمد بن الله ورأية ابن ماجة كل امرئ بال لا يبدئ فيه بالحمد اقطع ورأية احمد كل امرئ لا يفتح بذكر الله فهو بائر فعلم ان المراد بالحمد ذكر  
 الكمال وهو حاصل بالتسمية وهذا يخل ما اودع على بعض المصنفين لا كفتائهم بالتسمية عن الحمد نعم ذكر الحمد على حد ذاته اتم واحمل في  
 امثال ظاهر الحديث بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديث التسمية والتجديد احده هو الابتداء بذكر الله  
 كما يدل عليه ان ابا هريرة راوى الحديثين مرئى تارة لم يبدئ بحمد الله وتارة بسم الله وتارة بذكر الله وعندى فيه نظر لان البسملة  
 مذكورة بنماها في الحديث الذي تقدم من رأية عبد القادر اخرج الخطيب في جامع كل امرئ لا يبدئ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فلا  
 يعنى بالبسملة ما مورق بلفظها المتوحد هو ابلغ واكد من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا الباب التفعّل معانى و  
 المناسب منها بهذا المقام ثلاثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظم اى طلب العظمة ثانياً التكلف وهو حمل الكلفة اى المشقة  
 في الاتصاف بصفة نحو تعلم اى كظم الغيظ ويدل عليه قول الخاتم الطائي **تعلم على الدين تستيق ودهم** ولن تستطيع  
 الحزم حتى تعلم ثانياً الصيرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطين اى صار حجراً من غير ان يطبخ احد على النار نحو تولد الدواى بلا اب  
 وام بخلاف التوالد فانه منها ما اوعترض عليه بان لا بد للحادث من صانع واجيب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجاب  
 بان المراد الصانع الظاهري ثم اعلم ان المحشين جئوا وحمل التوحد على المعاني الثلاثة بنوع من التاويل اما الطلب فمعناه اقتضاء  
 ذاته تعه الوحدة واما التكلف فجاز عن الكمال في الوحدة واما الصيرورة فجزءة عن معنى الانتقال من حال الى حال فعلى الكلام الحمد  
 لمن يقتضى اتم الوحدة او الحمد للوصوف بالوحدة الكاملة او الحمد للوصوف بالوحدة الذاتية ليست بصنع صانع وههنا نكتة اخرى  
 وهي ان كلمة المتوحد اشارت الى الشهادة التي هي من سنن الخطبة كما ذكر بعض علماء الخفية مستدلاً بقوله عليه السلام كل خطبة  
 ليس فيها تشهد فري كاليد بالذماء شراة الترمذي ولكن ضعف بعضهم بجلال ذاته بالجلال العظمى وايضا الهيئة الموجبة للخوف و  
 الدهشة وكثيراً ما يطلق علم الصفات السلبية نحو ليس بجي هم لا عرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشيء القاطن



بنفسها لأنها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء وتحمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد  
 بالمال اذا اخذ كل شيء لم يشرك فيه احد فالظرف لغو والمعنى للمجد لا شريك له في جلال ذاته والمجد لمن لا شريك له في ذاته  
 الجليل كقولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة وادرك عليها ان كل شخص مفرد بصفته ثانياً الملازمة  
 والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى للمجد الموصوف بالوحدة حال كونه ملائماً بجلال ذاته ثانياً السببية  
 للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً واعتراض عليه بأنه يمنع الكمال على الجلال واجيب بأنه يريد  
 بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يحتمل ان يكون مسبباً عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة  
 كذلك رابعها السببية للمجد كقولك حمدته بعبادته وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كل محمود  
 وكمال صفاته الكمال ضد النقصان والصفات جمع صفة واصحابها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال  
 الصفات هو وادامها وشمولها وعدم وقوعها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفات الثبوتية  
 وهي الخيرة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المقدسة في نعوت  
 الجبروت عن شوائب النقص وسماته المقدسة المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت  
 بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت مفتحتين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضاً  
 القمر لا على سبيل الظلم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالمملوك بمعنى الملك العظيم والعظمت للعظمة الكاملة  
 ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير المقدس واستعيرت الظرفية لا تصاف  
 بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن ذي له بمنزلة الحصن للملك وفي الحديث القدسي الكبير يا رب العظمة  
 انا اري واه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالخلق والترزق والاحياء والامانة وقيل اريد بها جميع  
 الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتاً  
 واحداً لكن عدت نعوتاً للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجه الثلاثة وان كانت جائزة لكن ما اختارناه احسن الشوائب جمع شائبة  
 من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الادناس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر  
 العلامات جمع سمكة بالكسر ففتح واصحابها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على  
 الشيء من الكي وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسماً وعرضاً ومكاناً وزماناً ونحوها والصلوة مصدر  
 كالصلية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونجست بالامالة اليها و  
 واختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير فهذا من العبادات ظاهرة اما من الله سبحانه فبمعنى  
 الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد  
 الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها الشاء الكامل كما في شرح التاويلات الما تزيدي الرابع انها التعظيم وهذا في الدنيا باعلاء

ذكره وشرعه وفي الآخرة بتضعيف اجرة وقبول شفاعته كما ذكره ابن الاثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالى رحمة ومن غيره دعاء ثم لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والجمعة صلوة على هذه الوجه الخمسة لاشتغالها على الدعاء وثناء الله تعالى وتعظيم السادس ما اختاره ابو علي الفارسي ابن جني وتبعها الرخشي من ان اصلها تحريك الصلوة وهما العظمان الظاهران عند اسي الفخذين ثم نقلت الى ذات الركوع لتحريك الصلوة فيها ثم منها الى الدعاء لاشتغالها على الدعاء ولما كانت في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي والقاضي البضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع فاشتغالها ههنا وهم لا يعرفون ذات الركوع بقى ههنا نكات شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالتصليية بعد التحميد اما او لا فحديث ابى موسى المدني وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ما تروى عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثا فلا استعانة على تصنيف الكتاب لان الصلوة سبب لقضاء الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصالحين واما رابعا فلقول عليه الصلوة والسلام من صلى على في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمى في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقول تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح ان فعل المكره والجواب ان الامام المحقق النوري ابطال لقول بالكرهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو اقيم الصلوة واتوا الزكاة وقد صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى بحجة على عدم الكراهة نعم التسليم فنفس عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ لا استعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حتى التصليية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل لكن الدليل غلط لان على لا تجب الاستعلاء الحقيقي والا لم يحز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العزرة عند الطحاوي وكلامه كراسي عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس واحد فرضص بعضهم في الترك على نبينا قيل اختار النبي صلى الله عليه وسلم لاشعاره بالتعظيم لانه مشتق من النبارة معتل للام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بانه خلاف مذاهب المحققين ومنهم سيبويه وهو لا على انه ههنا الام لا جماع العرب على قولهم تنبأ مسيلة الكذاب بالهمزة قال النبي مشتق من النبأ بسكون الباء وهو بمعنى الاخبار اذ الظاهر او من النبأ بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي لان خبره وظاهر الحقيقة و سامع الوحي او منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم على فعل بالهمزة وهو الطريق لان طريق الله سبحانه واجب بان قولكم ضعيف اما او لا فلان النبي لم يسمع ههنا مع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات واما ثانيا فلانه سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابا يقول يا نبى الله بالهمزة ونهاه عن ذلك ودفع الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهروا في شرح الشافية جاء النبي ههنا في القراءات السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان رآه الحاكم لان في سنده حرمان من غلاة الشيعة ولو سلم فلعل الاعرابي اراد اشتقاقه من نبات الارض اذا خرجت منها الى اخرى وعندى انه اختار النبي لوجهين احدهما براعة الاستهلال لان المشهور في لسان المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانيا ما ان النبي صلى الله عليه وسلم من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عرفا على كل من



ارسل بخلاف النبي ولان مزارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امننت بكتابك الذي  
 انزلت ورسولك الذي ارسلت فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وامر بان اقول وبنيك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري وفي  
 وجه النهي اقول اخر تطلب من شرحه محمد هذا اسمها صلى الله عليه واله وسلم هي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و  
 قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قارب زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس  
 بعض ابناءهم محمدا رجاء ان يكون هو المؤيد بساطع حججه واوضح بينات المؤيد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الابد  
 هو القوة بقوله تعالى والسماء بنيناها بايد والسطح بضم السين ارجع تفاع يقال سطر الصبح والراححة والغبار اذا ارتفعت و  
 الحجج بضم نفتح جمع حجة بالنهم والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبيينة الاثر الظاهر من قولهم  
 بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظمر للحق والتايت بتاويل الآية او المعجزة او المباغة ثم المراد بالحجج والبيينات هي المعجزات  
 الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بهما او باحد هما الدلائل المطلقة ثم في الضمير  
 وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه وازدادة الساطع الى الحجج والواضح الى البيينات اما بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها  
 بتاويل الحجج الساطعة والبيينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيد ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات  
 سائر الانبياء اذا اضافة الجملة تفيد الاستغراق فعني حجج نبينا جميع الحجج والبيينات ثانياهما الرجوع الى الرسول صلى الله عليه  
 وسلم وازدادة الساطع والواضح حيث ان اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيدا بالحجج التي  
 هي اظهر الحجج الظاهرة على يده لا يفيد كون حجة اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات  
 الانبياء بل كادت ان لا تحصر وقد جمع فيها جملات وان معجزاتهم كانت معهم واحد معجزات القرآن الباقي الى اخر الدهر  
 وعلى اله ذكر الال في التصلية على النبي صلى الله عليه واله وسلم سنة ما ثبوتة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة  
 قالوا يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى اخر الحديث اما ائمة  
 اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فلا يختصرا وبارادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كفوا فاصلة عليه صلوة عليهم  
 واما ما يروى في الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جاني فلم يصح واختلف في الال المصلي عليهم فليل بنوها شوق  
 قيل او لاداة وقيل الفقهاء المجتهدين وقيل اتباعه هو المختار عن انس قال سئل النبي صلى الله عليه واله وسلم عن آل محمد قال  
 كل تقى وفي رواية كل مؤمن وفي سندها ضعف وهما نكتتان شريقتان الاولى لا يجوز التصلية والتسليم على غير الانبياء  
 استقلالاً عند المحققين من اهل السنة خلافا للروافض فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك  
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلم على الاحياء واهل القبور ولنا او لا ان بعض الشيعة ادعت النبوة في ائمة اهل البيت  
 وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافتهم وثانيا ان هذا في عرف السلف من شعائر الانبياء  
 فلزم التخصيص بهم كالايجوز ان يقال في النبي صلى الله عليه واله وسلم عز وجل وان كان عزيزا جليلا الثانية يحكى في الحديث من

فصل بيني وبين الى بعل فعليه كذا وهو من مقتربات الشيعة ويطلب الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كلمة على كصلوة  
التشهد وتكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين أحدهما ان الفصل هو ترك على عند ذكر الأل بعد ذكرها مع اسم النبي  
صلوات الله عليه وسلم لانها تقيد التأكيد فيقول التأكيد بتركها الثاني ان كلمة على في الحديث مشددة الياء أي من زعم ان اولاد علي  
ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا واصحابه جمع صاحب صرح به سيبويه وزعم الشاعر في شرح الكشاف ان جمع فاعل  
على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صاحب بكسر الحاء مخفف صاحب وبكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من  
رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرط بعضهم طول الصحبة فحي  
سنة اشهر وبعضهم الغزاة معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعتهم ينقل  
عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندى بوجهين أحدهما انهم من آل علي المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير  
الأل باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعميم اظهرا  
للحق الثاني ان الصلوة عليهم ما تورة قال الله تعالى خذ من امرهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن  
لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتاه قوم بصدقة هرق قال اللهم صل على آل فلان فأتاه ابي  
بصدقة فقال اللهم صل على آل ابي اوفى رآه البخاري ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعا للصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم  
لما تقدم بقي ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصليات ان الصلوة على الأل والاصحاب وسيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم  
والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى وادرك عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهنا وان لم تقدم ذكرا هداة  
طريق الحق وحجته الهداية والتماسة بالضم جمع هادى وحامى من الحماية بالكسر هو الحفظ وهما نعمتان للأل والاصحاب معا ويجوز ان  
يكون الهداية هم الأل والتماسة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف يبنى على المضم اذا كان المضاف اليه محذوف فامنويا اي  
بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذكر للفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد  
ف قيل داود عليه السلام وفسر به قوله تعالى وأتيناك الحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقرب عليه السلام و  
قيل نعيمان وائل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح الجاث الاول ان الكلام السابق  
لائشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار عطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولا بان لا نسلم عدم فصاحتها مطلقا وثانيا بان  
المعطوف انشاء لمدح العلم والمختصة ثالثا بان المعطوف عليه اخبار الاخبار بالحمد والصلوة يستلزم المطلوب بهما وادرك عليه  
ان ذلك في الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حملا ما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالتعظيم والتثارة وآلها  
بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع جمل مذكورة لغرض على مجموع جمل مذكورة لغرض آخر من غير ملاحظة اخبار او  
انشاء وهذا جائز اجماعا والبحث الثاني انه لا معنى لهذا الفاء بلا ذكرها وما واجيب بوجه أحدها ان امانتوها ومعنى التوهمة  
ظن غير المذكور مذكور الكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر  
بدلى الى انى لمست مدك فامضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا



بجسابق على توهم الباء في ذلك ثانيها ان اما مقدمة بعد الواو واعتراض عليه اولابان المقد في حكم المذكور ولم يسمع واما بعد في  
 مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب المفتاح قال في اخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع باننا  
 لانسلم ان السكاكي من من يحتمل كلامه ولذا خطوه في الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد  
 التفصيل واذا كانت اما ذلك جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وثانيا بيان الشيخ الرضى صرح بان تقية  
 اما مشروط يكون ما بعد الفاء امر او نهي او ما قبل الفاء منصوب بانحى بك فكبر وثالثها ان اما حذف وعوض عنها الواو فيكون الباء  
 بمعنى اما للعطف فلا يراد عطف الاخبار على الانشاء واورد عليه انه لا مناسبة بينهما حتى يحوي التقويض والجواب ان العطف يفيد  
 التفصيل واما قلما تخلو عن معنى التفصيل وان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل ورابعها ان الفاء اجزاء الظرف مجرى الشرط  
 كما في قوله تعالى را ذم يفتد ابه فيقولون هذا انك قد يم وخامسها ان التقدير واحضر بعد الحمد الصلوة ما سياتي فان المختصر  
 فالامر انشاء معطوف على الانشاء والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة او حذرت للتنبيه على ان كلمة بعد غير مضافة الى ما بعدها  
 وانها مبنيّة على الضم وسابعها ان الظرف تامة مقام لما الشرطية فالمعنى لما حمدنا واصلينا فان مبنى علم الشرائع البحوث الثالث ان  
 ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اولابان الشرط قد يكون قيد المضمون الجملة نحو من يكفر بالانبياء  
 فقد حط عمله وقد يكون قيد للاخبار بها نحو من كفر فان الله غنى عن العالمين وما نحن فيه من القسم الثاني وثانيا بيان المراد هو البعدية  
 بحسب الرتبة وثالثا بان التقدير وبعد فنقول كذا او فاعلم كذا فان مبنى علم الشرائع والاحكام المبني بالفقر فابني عليه غيره و  
 الشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الاسلام وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة وعليه مبنى قوله علم  
 الشرائع والحكم في عرف علماء الشريعة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء والتحجير ولهم في تفسير هذا التعريف وجان  
 احدهما مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الاجباب والتحرير والندب والكراهة والاباحة اي جعل الفعل واجبا او حراما او مندوبا  
 او مكروها او مباحا والخطاب في تعريفه هو الكلام للوجع للافهام والاشعرى يريد به الكلام النفسى لازلى وقولهم بأفعال المكلفين  
 احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته ونزاهاته نحو لا اله الا الله اذ الله سميع بصير ليس كشئ شئ وقولهم بالانقضاء و  
 التحجير احتراز عن القصص المتعلقة بأفعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما  
 تعملون ثم الانقضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الايجاب او بئذ المنع فهو الندب وان كان طلب  
 الترك مع المنع عن الفعل فالتحرير او بئذ المنع فهو الكراهة والتحجير هو الاباحة الثاني مصطلح فرع الفقه هو ان الحكم كون الفعل اجبا او  
 حراما او مندوبا او مكروها او مباحا وهو لا يفسر من الخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه فترد  
 لانها اشهر بهذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه بعلم الاحكام فترد وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم  
 المنسوبة الى الشريعة من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفترد ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد  
 معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفترد راسا

قواعد عقائد الاسلام اساس بالفهم اصل الجدل والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات  
الهيكل وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد  
تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوهاً أحدها لما نادى هو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي لقواعد العقائد نحو قولك كل  
نقص منفي عن الواجب تعالى ففي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس  
للكل القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من حيث  
الوجود والعدم والجواب والامكان والعلة والمعلول والاعراض والجواهر والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان  
المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد  
هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعتراض عليه بان المنبأ من العقائد هو العقائد المبينة في الكلام سيما في مقابلة علم  
الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر  
بيانها واما المقدمة الاولى فلا زال العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصلوات والشفاعة وتوقفه  
على النصوص ظاهرة قسم يستقل باثباته كوجوب الواجب وحدته وعلمه قدته وحدوث العالم وهو ان لم يكن موقوفاً على النصوص  
من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير مقبولة في  
العقائد واعتراض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساساً لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتقادها  
موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فبما خالف الحثية لا يلزم الدور الثاني ان اساس العقائد هي ادلتها  
التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثية وعلم الكلام اساس للدلالة لان المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي  
يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءاً من الكلام واعتراض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و  
القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير فهم المنطقيين فهو فن مفار للناطق ثانياً انه انما  
يفيد مدح كلام المتأخرين لانه هذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان في  
فيه قرير بعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام يبين هذه الادلة ويدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان  
المراد بالقواعد هي المسائل الاحولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قرئ لان النبي  
صلوات الله عليه وسلم قال الائمة من قريش والالف الدائم على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس  
لاصول الفقه واعتراض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاعتماد  
والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن  
الثاني اظهر ولذا خصصه بالوسم والموسوم هو المشهور بالمعلم بعلامة واختار الموسوم على المسمى لتلايتهم كون التسمية فحخصة با  
لكلام وسين كر الشارح وجه التسمية بهما المنبج عن غياهب الشكوك وظلمات الازهاق المنبج المخلص من الافعال مخففاً او من



التفصيل مشدداً أو الغياهب جمع غييب وهو الظلمة يقال فرس غييب أي شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في  
التصديق بلا ترجيح أحد الطرفين والظلمات بضمين جمع ظلمة بالضم والوهم قرعة دفاعية تدل على المعاني الغير المحسوسة الموجبة في  
المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلط حكم في الأهليات حكمه في الجسمانيات كاثبات للجنة والمكان للواجب سبحانه الاضافتان من  
قبيل اضافة المشببه الى المشبه كطرد معر ولما كان الشك اعظم فساداً من الوهم واكثر وقوعاً اختار له الغياهب جمع الكثرة في لفظ  
الغياهب الشكوك بخلاف الوهم لأن الجمع بالالف الذاء على افعال من ابنية القلة كما في الفصل وان المختصر المسمى بالعقائد  
للإمام بالكسر بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملابس من امام اذا تبعه وقال بعضهم يستوى فيه الواحد والجمع لقول تعالى واجعلنا للمتقين  
اماماً واحداً بالضم الرجل العظيم المتهزئ من يقصد الناس لخواجهم من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك  
العظيم فعلى هذا فيه إشارة الى ان فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف حكم الامير في رعيته قدوة علماء الاسلام اي مقتداهم والقادة بالهم  
من يقتدى بغيره كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحداً لا انه ملة من حيث ان يجتمع عليه  
الناس او من حيث ان يجتمع في الكتب يقال املت الكتاب اي جمعت اوكتبت ودين من حيث ان يطاع من قولهم وان له اخطا  
عمر بن محمد النسفي يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربع مائة وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة بسمرقند كان زاهداً  
متقياً له تصانيف في الفقه والحديث وله المنظومة والفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشايخ صاحب الهداية ومن الجائبات ان  
دق باب الرخشري صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا انكر صرف ونسف بلدة  
من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ومن اتباع الامام  
ابي منصور المازندراني في الاصول اعلم الله درجته الاعلاء الرفعة والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضهم فوق بعض  
على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رآه الترمذي في دار السلام  
هي من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجوه احدى اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها  
ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور  
فرفعوا رءسهم فاذا الرب عز وجل قد اشراف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رآه محمد بن الحسن ثالثة الملائكة  
تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة تنزلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم  
فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب و  
قال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصل مصداق وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة  
اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درجهم وعمرهم قدم للجمع على غير الفوائد الغريبة ففتح جمع غرة بالضم والتشديد و  
غرة كل شيء افضل وايضا بياض في جهة الفرس يعد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فخر  
الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة لبيان الماورد في الفوائد الدريضم ففتح جمع درة

بالضم والتشديد هي اللؤلؤة والفرايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لا تفرد لها في الصدق والاضافة كسجرات الاراك في ضمن فصول حال من الخصال  
والدور ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين  
الحق والباطل وكلام المعنيين جائز هي للدين قواعد اصول الجملة نعت لفصول واشارة نصوص عطف على ضمن الاشارة بالفهم جمع ثنى  
بفتحين كعصا وهو الوسط والنصوص بضمين جمع نص بالفهم وهو في اللغة الاظهار الشيء الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان  
حقيقته ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالة واضحة على المعنى الذي يساق لاجله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا  
فما اشارة من النصوص اما ما اقتبس المصنف من آية كقول الله لا يعطران بشرابا يغفر ما دوز ذلك لمن يشاء او حديث كقوله  
والخلاق ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لصراحة ووضوح هي اليقين جواهر فصول الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي  
لا يقل الزلل والجواهر الاحجار النفيسة كاليات في الزمرد واللؤلؤ والنصوص بالضم جمع نص بالفهم وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى  
العادة يكون من النفائس فالحاصل مدح النصوص بكونها شريفة القد في افادتها اليقين مع غاية من التقيير والتهذيب حال من  
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتقيير في اللغة اخراج الخمر من جوف العظم وتقيير الشجرة قطع شوكها واعصانها الخالية عن الفائدة والمراد  
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصلاحي الشيء وايضا جعل خالصا عن لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم الترتيب  
التنظيم في اللغة جعل الدال في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث  
يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شيء في مرتبة فشكل فحاولت اي ادرت وهو جزء شرط حذف اي اذا  
كان كذلك ان اشرجه شرحا يفصل بجملة تعيين معصلاته بكسر الضاد اي مشكلاته الشديدة من قولهم اعصل المرض الطيب  
اذا انجرت عن العلاج واعصله الامر اذا اشتد عليه واعصلت المرأة اذا عسر كادها وينشر مطويات النشر الاظهار من حد ضرب نصر  
والطى اللغوي اي يظهر ملفوفة ويظهر مكنونات اي مستورات مع توجيه الكلام حال من فاعل اشرجه او فاعل يفصل الترجيح جعل  
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجه محتمة فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح  
ظرف للتوجيه وتنبيه على المرام في توضيح التشبيه كما ذكرنا والمراد المطلوب ظرف من الزم بالفهم وهو الطلب والتوضيح روشن كردن من الوجه  
بفتحين لبيان البياض الصبر والقدر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر التشديد ظرف بمعنى عقيب اي بعد تقرير كلام المصنف او  
العلماء فالشارح تدبر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عندا وتدقيق الدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفي الاصطلاح ترك  
المسألة واستخراج الحفايا التي يفسر فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و  
دفع ما يرد عليها واثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحيين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخلص العبارة عن  
الزوائد الخائبة لها عن الفهم كاعتناق العبد وتفسير المقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح والكشف في التمهيد كشرذ وفي الاصطلاح  
ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تحرير اي حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسما كتب اصولية لبراعة  
الاستهلال كالتنقيح والتهذيب والتوضيح والمقاصد التجريد طويا حال من فاعل حاولت او اشرجه والطى يبيح كسجرات المقال



الكثير الجنب طي الكثير مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال الاطالة دأركون والاملال دأركون ويجوز ان يكون المدلال من  
 الطول او الاختصار الشديد ومتجانيا اي متباعد عن طرفي الاعتدال اي التوسط الاطناب والاختلال مجموعهما يدل عن طرفي الاعتدال و  
 الاطناب تطويل الكلام فوق الحاجة والاختلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادي الى سبيل الرشاد تعرف الخبر للخصر  
 والرشاد بالفهم الاهتداء والمسئول لنيل العصمة والساد النبل بالفهم الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و  
 السداد بالفهم الاستقامة على الحق والاعتقاد والقول والعمل وهو حسي الحسب الكافي بمعنى المحسب من احسب اذا كفاه يدل الى  
 لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حبيب ونعم الوكيل المدبر الحاجات الخلاق وقيل الحافظ وقيل من يتوكل المحتاج عليه  
 وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاستدعائه مؤكلا وهو محجوز بالقرآن دليله بطل  
 لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان علماء البيان في هذا العطف بحثا وهو انشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف  
 يقتضي التلازم وبين الاخبار انشاء محال لا يقطع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسي ولا على حسي مؤكلا يجسبني لان  
 يجسبني ايضا خبر والجواب عندى بوجهين احدهما انك لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانين  
 جازية ولو سلم عدم فصاحت في بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيما نحن فيه ولذلك  
 استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقيود الازهاق وبشرعرا بالعقوب الاطلاق ووصفه الشارح في شرح الكشاف بالدقة والحسن الثاني انا  
 لا نسلم ان المدح انشاء وان اشتهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذا باقضا  
 يعضده ما ترى ان اعلم بيا بشر بابتد وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان اردنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من جهة اخبار من جهة  
 كما قيل في الحمد لله فيجوز العطف من حيث ان اخبار بالجملة تدفع هذا العطف في القرآن كقوله تعالى فحسبه جهنم ولبئس لهما دونه  
 تعالى ماؤهم جهنم ولبئس لهما دونه في الحديث الصحيح فذلك توكلت على الحق الذي لا يموت واستندت الشريعة بالحق ولا قوة الا بالله  
 حسي الله ونعم الوكيل سواه الحمد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسي الله ونعم الوكيل امان كل خائف سواه ابو نعيم واما حمل  
 الامثلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكلف باثر لا حاجة اليه ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو  
 حسي لانشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او حري عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله الله الهادي  
 هو انشاء شكل عطف على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدرا للعبد فقوله هو حسي لا يجوز ان  
 يكر انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيها ان عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا  
 انشائية وهندي فيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جواز الا لفظيا  
 بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متقدمة فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون  
 المجموع كما ذكرنا في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة فقالوا اجمع قوله وبشر الى قوله خالدين عطف على مجموع  
 قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها نقد المبتدأ في المعطوف والمعنى هو مقول

فحقنم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ان الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغاية وجه تسميته فقال واعلم  
 خطاب عام ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسبة الخبرية اي اسناد امر الى آخر بايجاب او سلب هو المعنى الذى يكون العلم به تصديقا  
 وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقفا على الشرع ككون الاجتماع حجة والصلوة فريضة او لا كوجوب الواجب وحدته فانه غير موقوف على  
 الشرع ولكن الاطمينان الكامل فامثال انما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بعضية ومن علم  
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسيم وايراد العمل افعال العباد والتفسير بانفعال المكلفين فاصراذ يخرج ما يتعلق  
 بكيفية فعل لصبي كصحته اسلامه صلواته وكيفية العمل هي الاعراض الذاتية من الوجوب والندبة والحرمه والكراهة والصحة والفساد ثم  
 اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه  
 ما يشترق من الكيفية كقولك زكوة الفطر واجبة وهبة المشايخ فاسدة واوخر عليه بان لا يصح الربط في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لان  
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانياً مطلق الارتباط باى وجه كان بقى فهذا بحث هوان عبارة شرح  
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال لا ذكيا عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقد  
 العمل اما على الوجه الثانى فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث كيفياتها من الوجوب والحرمه والصحة والفساد و  
 اما الاحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنظر الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية كقولك ان نور  
 واجب الضمير للوصول ذكر معرفتيه عملية وفروعية نظرا للفظ والمعنى اذ المراد بما هو الاحكام وفى بعض النسخ تسمى بالتارة الفوقية ومنها  
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية كقولك عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اى بالاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق فمعناه ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع  
 والاحكام اى الاحكام العملية لما اختلف الاستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه  
 تسميتها بعلم الشرائع ولا يسبق لفهم عند طلاق الاحكام الا اليها اى الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال وهذا وجه التسمية بعلم  
 الاحكام وبالثانية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات وفى بعض النسخ والثانية بحذف الباء فيكون  
 من العطف على معمولى عابدين مختلفين وفي جوازه خلاف فتنه بعضهم مطلقا وجوز انهم مطلقا والخيار حوازه اذ اكان المقدم محمدا كعبادة  
 الشرح لما اذ لك اى توحيد الحق سبحانه صفاته اشهر مباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء ينكروا علم الكلام يقول هو بدعة  
 محدثة بعد من السلف الصالح وفى الحديث كل بدعة ضلالة مراد مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاول من الصحابة والتابعين  
 من بيانته والصحابة بجمع صاحب هو مؤمن وصحبه النبي صلى الله عليه وسلم ولوساعة ومات على الايمان التابع من صحبه الصحابي قد ورد  
 فى شرف الحديث لا تمس النار مسلم اذ رأى من انى مراده الضياء المقدس لصفاء عقائد هم متعلق بمستغنيين ببركة صحبة النبي صلى  
 الله عليه وآله وسلم وقرب العهد اى قرب ما هم بزمان عطف على البركة بيان الحال لتابعين على اللفظ الشرع وضمن القرب معنى الاتصال  
 ولذا وصل بالباء فلا يروا صلة القرب من لا الباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله



ولقلة الوثائق عطف على صفاء الوثائق الامم المحققة الى السؤال عن العلماء وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلوا بالعمالة  
الكثيرة حتى تكثر الوثائق والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والمصوبات وتمكنهم من المراجعة الثقات التمكن القدة ويوصل  
بمن يقال من بمعنى علم الثقات جمع ثقة بالكسر هو من يعتمد على قوله اصد مصد بمعنى الاعتماد وقد كانت صفاء الصحابة يرجعون الى  
كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنيين خبر كانت عن ندين علمين الندين الجمع والعلم الاعتقادى العلم العملى وترتيبها ابوابا وفصولا  
حال او مفعول ثان على نضمين الترتيب معنى الجعل وتقرير مقاصدها مسائلها فترعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق  
بالاستغناء ونهاية له الفتن بالكسر جمع فتنة وادبها حدث المعتزلة والرافضة الجبرية والبغى انضم علم ائمة الدين العلماء وذلك ما جرى عليه  
زمن الحجاز بن يوسف ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويحج ان يراد بالفتن والبغى خرمج الناس  
على عثمان وعلى ولكن الندين وقع بعده بطول وتركهم ما يحتاج اليه في الدين لا يلائمهم اللهم الا ان يقال انه كان مبدئ الحاجة  
لكن الحاجة لم تكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتأمل وظهور اختلاف الآراء حتى حدث اثنتان سبعون فرقة  
والآراء جمع رأى بعد القلب الميل الى المبدع بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والآراء  
جمع هوى وهو ميل للنفس الى ما تشتهى بلا تجوز شرعى وهذا وجه الحاجة الى تدوين الكلام ثم اشار الى وجه الحاجة الى تدوين العمليات بقوله  
وكثرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بجزء شرط محدث بالنظر هو  
الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن كذا عرف القاضى الباقى والاشدلال هو قائمة الدليل على المدعى والاجتهاد صرف للجهد اى  
الطاقة فى طلب حكم شرعى والاستنباط استخراج الاحكام الخفية فى الآيات والاحاديث وتمهيد القواعد والاصول التمهيد كترن قيل  
عطف عام على خاص وقيل تفسيرى وكثيرا ما يستعمل الشارح على ان الخطيب من مواقع التكرير وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل  
بادلتها اراد الشبب بضمين جمع شبهة بالضم وهو ما يورثه الخالف فى مقابلة الحق سمي بها لانها توجب اشتباه الحق بالباطل باجموعها  
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسير للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعاني الشرعية كالنص الظاهر والمجمل المفسر العلة والنقص  
والمعارضة وتبيين المذاهب الاختلافات وسموا ما يفيد او حرج عليه ازالفق نفس معرفة الاحكام كما يفيد تلك المعرفة واجيب بوجه  
احدها ان العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الاول وفي الشرح هو الثانى ثانيها ان  
المراد بالاحكام الجزئية والفقه هو علم الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية كمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقا  
وقد يستدل بما اصطلاح عليه بعضهم من استعمال المعرفة فى الجزئيات ثالثها الخلل على التغير الاعتبارى كقولك علم زيد يفيد صفة كمال رابعها  
ان المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار فان العلم قد يطلق عليها معرفة الاحكام العملية بغير ادلتها التفصيلية المعرفة ترادف العلم عند اهل  
اللسنة والمراد بالحكم اسناد امر الى اخر بايجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق والفقه هو التصديق بالقضايا الشرعية المنطقية  
بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية وهى الكتاب السنة والاجماع والقياس وانما ترك الشارح قيد شرعية اعتمادا على ما سبق  
من جعل الاحكام الشرعية مقفما فخرج بقيد شرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حاوثة وخرج بالعملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقاد

نحو الواجب علم بالحجرات وخرج بالدلالة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول  
نظرا اذا المختار انه قد يجتهد وعلم القدر لانه حاصل بقول المجتهد لا بالدلالة الاربعة والفقيه عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قوله من  
ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم القدر لانه علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بها  
لتفصيلية العلم بوجوب الشيء عند جمعي المقتضى وعدم وجوبه عند عدم المقتضى فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقهيا بالفقه هو في اللغة  
العلم مع الحذات في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلق في اللغة علم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفقه كان احسن للمقابلة و  
لكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفقه اذ اطلق هو فرع في هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام امما جميعها او بعضها  
المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهوم ان قل واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة لم يعرف الدهر وقت  
لخلفائ الامام مالك بن انس سئل عن ست وثلاثين مسألة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف  
وثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسألة او مسئلتين من الدليل فقيها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر  
زاد على النصف في حيث جعل النصف جمل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها التهيؤ وادفع بان التهيؤ  
البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد  
على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد او على معرفة ويؤيد الاول المختص من الكلفات الثاني  
تطابق الفقرات والمراد بالدلالة الشرعية هي الكتاب السنة والجماع والقياس استغنى عن التقييد بما لما سبق عند تقسيم الاحكام  
ولذلك لم يقيد الاحكام بالعملية اجمالا منصوب على انه مصداق معرفة اجمالية في اناقتها الاحكام باصول لفقه معرفة واقعة في  
افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث الضريف والاعراب والبلاغة ولنذكر التمثيل للدلالة الاجمالية  
والتفصيلية لينكشف على المبتدئ ماهية التعريفين فنقول لادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والجماع والقياس ويذكر في اصول  
الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوال السبعة فالادل من احوال القرآن وهو ان القراءات الشاذة المرئية من الرجال لثقات يعمل بها لا  
لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان رواية اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه  
منسوخ او مصروف عن الظاهر لا للاعتقاد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله  
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالا باحة في قوله  
تعالى اذا حللتم فاصطادوا الرابع من احوال الاجماع وهو ان حجة يجب العمل بها للايات والاخبار كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على  
الضلالة الخامس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال القياس وهو  
انه حجة لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجح  
فهذا معرفة اجمالية للدلالة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول ابي حنيفة  
واصحابه ان الشايع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود نصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قوله هم اذا ولغ الكلب الاثاء



يطهر بالغسل ثلاثا واما حديث ابي هريرة في غسل سبعة نفيه ان ابا هريرة كان يكتفي بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول  
 على الذاب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندبكم قيل ومن الرابع ان حد  
 الشرب ثمانون للجماع ومن الخامس ان المتعة حرام لان الجماع المتأخر على حرمة ما يرفع خلاف عبد الله بن عباس ومن السادس ان  
 الاثنيون حرام قياسا على النمر لان السكر على الحرمة الخمر وهو موجب في الاثنيون ومن السابع ان سوسباع الطير نجس قياسا على سباع  
 البهائم وذلك قياس ظاهر القياس الحقي المسمى بالاستحسان يدل على انه ظاهر لان الطائر يشرب بالمنقار وهو عظم ظاهر والرجل ضعيف  
 لان نجاسة السوسنجاسة اللعاب سباع البهائم تشرب بلسانها لا بسباع الطير وانما اطنبنا تهيبا على المبتدئ الله اعلم ومعرفة  
 العقائد عطف على معرفة ادعية الاحكام واريده بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط لقولنا الله تعالى تاد على كل  
 ممكن احترازا عما يقصد به العمل لقولنا ذكره الفطر اجبة عن ادلتها متعلق بخبره اي معرفة صادقة عن الادلة ونية اشارة الى ان  
 معرفتنا للمفكر لا يسمى كلاما وقيل الجهر الادلة بالظنية لان اتباع الظن في العقائد من موم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة  
 الظنية فتفيد القطع بالحدس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد قسمان فقسم لا بد فيه  
 تحصيل اليقين كفضيلة الرسل علم الملك فلا باس فيه باتباع الظن لاجتماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما يقع في كلام  
 بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان  
 مباحث عنوان الشئ اول الدال على اخره او ظاهرة الدال على باطنه عنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد الفها عنوان المباحث ما يقدم  
 عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا وكذا ولازم مسألة الكلام اي كلام الله سبحانه  
 من بحث قدمه حديثه كان ذكر نظرا للمضاف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحث قيل هذا في قوله فيما سبق من ان بحث  
 التوحيد الصفات اشهر مباحث قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد الصفات يكون  
 تلك المباحث اشهر من غيرها فلا منافاة ان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع اننا على المقاصد قلت ليست الشهرة على  
 حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشهرها ما يكثر خلاف المباحثين فيه واكثرها  
 نزاعا وجدا لا اي في العهد السالف فلا ينافي ان يصير غيرها اكثر نزاعا في زمن اخر بخلاف الصحابة فان نزاعها قد اختلف الا فاق منذ  
 دهر طويل حتى ادى السفك الرف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتى ان بعض المتغلبة اي الغالبين بلاحق قتل كثيرا  
 من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما ما موم بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضيا لمعتزلة  
 واما موم لا يجاوزون قوله فيجاءهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالك دولته  
 وفي هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزاعي وصلبة فكان يقر القرآن بلسان فصيح وسمعه بعضهم يقرأ  
 القرآن حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولا يذبحون تدعى على الكلام اي التكلم في تحقيق الشرعيات والزمام  
 الخصوم كالمنطق للفلاسفة اي كما ان المنطق سمي منطقا لفائدة قوة النطق في علوم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاما لفائدة قوة التكلم

في علوم الشرعية وجعل صاحب المواقف إرثه القدوة على الكلام وجهاً وكونه بإزاء المنطق وجهاً وجعلهما الشارح وجهاً واحداً لأن  
 كونه بإزاء المنطق لا يستقل وجهاً إلا إذا ضم إليه إرثه القدوة كالمناطق ولأنه أول ما يجب من العلوم إذا ائتمن بالله ورسوله أول  
 الواجبات التي إنما تعلم مجهول بنشد يد الدام وتعلم بالكلام والتكلم فاطلق عليه هذا الاسم أولاً وأما قيد الإطلاق بكونه أولاً  
 لأن لو لم يقيد به لزم إما استدراك قوله أول ما يجب لأنه يكفي أن يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا  
 الاسم ثم خص به للتمييز وإما استدراك قوله ثم خص لأنه يكفي أن يقال هذا العلم أول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه أول العلوم  
 ولا حاجة إلى بيان التخصيص لأنه لما فرض أن وجه الإطلاق هو كون أول العلوم لم يصح الإطلاق على غيره إذ لم يشترك علم آخر في الأولية  
 لذلك أي بكونه سابقاً على غيره ثم خص لفظ الكلام به بهذا العلم كقولك نخصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيري أي لم  
 يطلق مع احتياج غيره أيضاً إلى التكلم تميزاً والحاصل أن تعليم العلوم وتعليمها إنما يتيسر بالتكلم فيجوز أن يطلق اسم الكلام على كل علم لكن  
 لما كان هذا العلم أول العلوم الواجبة أطلق عليه الاسم أولاً ثم لم يطلق على غيره للتمييز وإن كان وجه الإطلاق موجعاً في كل علم وأما  
 الطنبنا لأن هذا الوجه قد يشتب على النظر ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة أصل البحث حفر الأرض فبعث الله نوحاً بالبحث في الأرض  
 وأدركه الكلام الإدارة كروانين من الجانبين المعلم والمتعلم والسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة الكتب قال بعضهم  
 المقدمتان ممنوعتان وميجاب بأنهما ادعائيتان في مقام المدح ولأن أكثر العلوم خلافاً وزائغاً فإن المخالفين فيه من أهل القبلة  
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار أكثر من ذلك وأيضاً الخلاف في أصول الدين أشد نزاعاً من الخلاف في غيرها فيشتد  
 انقسامهم إلى احتياج صاحب الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسيري من زعم أنه عطف على المخالفين  
 فلا حظ له من معرفة أساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة مع في معنيين فباطل فافهم ولأنه لفظة أدلت صار كانه هو الكلام بالحصص  
 على المباينة دون ما عداه ما سواه من العلوم كما يقال لا أقوى من الكلامين من بياينة وليست صلة أفضل لتفضيل هذا هو الكلام  
 ولأنه لا يبنأ على الأدلة القطعية أي العقلية المؤيد أكثرها احتراز عن نحو إثبات الجوه الفرم بالأدلة السمعية أي القرآن الحديث و  
 الإجماع سميت لأنها مسموعة من الشارع قيل الأدلة القطعية لا تحتاج إلى مؤيد إلا فلا قطع أجيب بأن العقل وإن كان كافيًا في إفادة  
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات إلا إذا كان معصية أبدليل معي وأجاب بعضهم بأن كثرة الأدلة توجب قوة اليقين  
 كما ترى ليقين السوي أقوى من الاستدلال كان استدلالهم تأثيراً في القلب تغلباً أي دخوله في فحس بالكلام المشتق من الكلام بالفهم  
 وهو الجهر هذا أي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلها العقلية والسمعية من غير خلط بالحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم  
 خلافتهم معظم الشيء بالضم والتشديد مع الفهم أكثر أي أكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال لضمير المقدم ما بالثابت وبيل وهو  
 تكلف مع الفرق الإسلامية كالرفض الخارج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تقرق امتي على ثلاث وسبعين ملة  
 كلها في النار إلا ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي ثم قال لهذا الحديث أسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة و  
 تسميتهم باللامية على قول من لا يكفرهم ظاهراً أما على غير ذلك فلا منهم ينتسبون إلى الإسلام أو لأن أكثرهم لا يكفرون إنما يباحثوا فرق الكفار





عدا إذا دحر الطائفت فمن ههنا عند التحقيق مذهب الاشاعرة بلا خرق ان قلت يا بني عز ذلك استدلاله بان من صدق بان في الجرحية لا يدخل اصبعه فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فتركب الكبيرة غير مصدق بنص من الوعيد قلت لو صحت الزاوية فمعناها ان ذلك لا يلزم التصديق ان قلت يا و عنهما سري انه رجوع الى قول الاشاعرة قلت لعل رجوع عن تسمية منافقا تحرا عن سباب المسلم هذا ما اقتضاه حسن ظننا بالحسن لا خاطئة بقرا عند الشرح اولا واخر اوانه سبحانه اعلم فسموا بالمعتزلة وقيل تبعوا اصلا على ذلك عمر بن عبيد فقال القول قولك راني اعترلت مذهب الحسن فسموا معتزلة وقيل جلس فتادة ابن دعامه المفسر لنا بعي مجلس الحسن بعدة فوقع بينه وبين عمر نفرة فاعتزل عمر عن مجلس فتادة فكان فتادة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وقيل سموه بالاعتزالهم عن الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين انهم اعترلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى نفسه بابا المعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي علم الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شيء واما الثواب ففضل العباد عدل ولو عذب المطيع واثاب العاصي لم يفهم منه ولكن عادة المقدسة على خلافه ونظر الصفات القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا صفاته عين ذاته اذ لو كانت زائدة لم تعد القد ما وهو ينال التوحيد وتلك الاشاعرة الشريك اثبتت الذات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة توغلو التوغل الاشتغال لشديد في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة التثبت التعلق والادب جمع ذيل وهو طرف الثوب اى تبعوا الفلاسفة في كثير من الاصول والقواعد والاحكام اى الاعتقادية وكان السبب فيه ان نقل الفلاسفة من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المامون وفي زمنهم كان درلة المعتزلة وهذا الكلام قهيد بسبب اختلاط الفلاسفة بعلم الكلام وذكر الناصر في تحقيق احدها استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع ان فيها ما ينال في الشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم فلا يريد ان يخالف الاشعري ليس نهاية لشيعه الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو علي بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بني شعراءهم قوم من اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم المكة فامن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم المدينة يوم فتح خيبر وله مناقب كثيرة وابو الحسن هو رئيس اكوا التكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعرة لذلك وعن بعض المتكلمين انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مناقب عن الاشعري فقال انا قلت وقولي حق الايمان يماز الحكمة بآنية ولد سنة ستين ومائتين وتوفيت سنة ثمانين وثلاثمائة لامتاده ابي على الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبلاء بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وتخفيفها قرية من قري كازرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد ما هو اصيل في حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الالهية سواء كان صلاحا في حق الشخص المعين او شرا فلا يريد عليه الاعتزال بل قد اعترف به الماتريدي ما نقول في ثلاثة اشياء بالكرهات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولذا ذكرها في اجابات ثلثة



البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من هبنا الاول انهم اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجتماع عليه والاتحاد به فيه  
كثيرا كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد فريسا فريسا فهو في الجنة شبعان يان يقول يا رب ادرت لي  
ابوي فراه ابن ابي الدنيا الثاني الاحانة على ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم هر رأى شرفه من تلبية مستدلين بحديث  
عائشة قالت دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت طوبى لهذا عصفر من عسافير الجنة لم يعمل السوء ولم  
يترك فقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة لخلق الجنة اهل خلقهم لها وهم في اصلااب اباؤهم وخلق النار لخلقهم لها وهم في اصلااب  
ابائهم ثم اراه مسلم واجيب اولا بانه نهي عن الشارع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوصى  
اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من هب الاول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور  
كحديث ابراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة حوله اكداد الناس قالوا يا رسول الله واو لاد المشركين قال اكداد المشركين  
فراه البخاري ولانه قد علم من الضرورة الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقهر منه شيء الثاني انهم في النار  
هو قول جمع عظيم مستدلين بقوله عليه السلام الواردة في النار رآه ابن اود واجيب اولا بان المراد بالموودة هي  
الموودة لها اي الامم وثانيا بانه في مادة خاصة وكانت الموودة بالغة الثالث ان امرهم موقوف على ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير  
بلوغهم ويدل عليه حديث ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين  
فراه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعراف بين الجنة والنار لعله مختار الجبائي السادس انهم في النار وهو مختار  
ابي حنيفة لتعارض الدلة وقال التوريشي هو الصحيح السابع قول بعض المبتدئين انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في اصحاب الاعراف  
اختلف فيهم على قولين احدهما عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استوت حسنة وسيناته فقال ولتلك اصحاب  
الاعراف فراه ابن مردويه ثانيها عن عبد الرحمن المزني قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا  
في سبيل الله بمعصية اباؤهم فدخل الجنة معصية اباؤهم ومنعهم من النار فقتلهم في سبيل الله فراه الطبراني ثالثها انهم الانبياء و  
الشهداء وفاضل المؤمنين يقومون على مقام عال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والديك فينظر من عجايب الجنة  
والنار وعن ابن عباس قال منهم حمزة وعباس علي وجعفر رضي الله عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها عن مجاهد انهم من رضى عنهم  
احدا لا يوين فقط وسار ابا ان قالهم على هذه الاقوال الاربعة الجنة خامسها عن انس بن مالك عن ابيهم مؤمنوا الجنة واه البيت في بسند  
ضعيف يوافقه ما حكى عن امامنا ابو حنيفة ان ثواب الجن هو نجاة من عذاب النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم  
الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشركون في هذه الائمة الثالث انهم من اهل الجنة ثامنها ذكر ابن نوح تحت الشيعي انهم اهل الجنة  
يخرجون من النار لا يدخلون الجنة ولا شك فانه باطل فقال الاشعري فان قال الثالث يا رب لما امتنى صغيرا بما بقيتني الى ان اكبر  
فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب ان كنت اعلم فعل المتكلم منك من حالك انك بفتح مفعول اعلم ويجوز  
ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له انك بالكسر اسيناف لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصل لك ان تموت صغيرا قال

الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تقنني صغيرا فلما اعصى لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجاني اوسكت متحيرا وجاء بهت  
 بكسر الهاء وضمها والضم افسح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول انهم واورد عليه انه كان يكفي الاشعري ان يقول الاصل للكاف ان لا يخلق  
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال الصغيرة وغيره والجواب انه اراد ارجاء العنان ولو اقدم الجاني على البحث ونهج بالاجوبة ويلزم الجواب  
 عن كل ما يورد عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم اشد في الزامه وترك الاشعري مذهباً واشتغل هو من تبعه كالصالحين  
 الباهلي والقاضي ابي بكر الباقلافي وامام الحرمين والامام الرازي بابطال رأي المعتزلة وثبات ما ورد به السنة اى الحديث ومضى عليه  
 الجماعة اى السلف والصحاب خاصة بقرينة ما مره المال اى احد نسمي باهل السنة والجماعة اى اهل الحديث واتباع الصحابة ويميز الاشعري  
 والاشاعرة والاشاعريين من اهل السنة على مذاهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما وراء النهر امة عظام لا  
 يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم الجعفي ومقتداهم والكلام هو الامام علم الهدى ابو منصور المازني وما تريد من قري سمرقند  
 هم يسمون المازنيين ويخالفون الاشعريين في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعري راجع الى القدره وقال المازني صفة اخرى وصفه فكيف  
 اهل القبلة فالاشعري يحرر عنه بخلاف المازنيين ومنها ايمان المقلد محيى المازنيية خلافا لبعض الاشعريين ومنها الاستثناء جواز الاشعري  
 وقال المازنيية كفر منها القيم والحسن والافعال قال الاشعري لا يدرك الا بالشرع وقال المازنيية قد يدركها العقل ومنها ان الاشعريية  
 قالت لا يقبح من الله شئ وقال المازنيية لا يحسن من الله ما يستقيس العقل جدا ومنها ان الاشعريية قالوا فعل الله لا يعمل بغرض قال المازنيية  
 قد يراعى الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدور ما فيه حكمه ومصلى عن الله تعالى اعترف به المازنيية كما في ارسال الرسول نفاذ  
 الاشعريية اذ لا يقبح من الله شئ واصطلح المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تقليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية او السريانية  
 الى العربية واول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيمياء ثم كان اكثر نقلها في زمن المامون العباسي من اعظم الناقليين  
 حنين بن اسحق واليونان بفقر الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يانث بن نوح على نبينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون  
 للعرض الشرع والدخول في الشئ وحاولوا طلبا الر على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم واجباب الصانع ونفى حشر الاجساد و  
 نفى علم الله سبحانه بالجزئيات وما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة للتأسيس للحكمة كانوا ائلاما الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للناس  
 في توارخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من فلفظ الناقليين واما من قصص افهامهم عن دركهم فيهم فانهم كانوا يتكلمون  
 بالاشارات كالصوفية واما صادقة عن احوال المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا بالحكمة في شئ واما لان شراشر  
 انبياءهم كانت ساكنة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالراء فلفظ اجتهادهم من غير ان يكفروا بلفظ لسكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول  
 بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تهميمهم ان علوم الحكمة الموجبة في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتابا جليلا القدر في امتيا وحققها عن باطلها  
 واما ما ذهب اليه بعض المتشوعين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها تعصب ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى باليات  
 ظهر عليه الحق والله سبحانه اعلم فخلطوا بالكلام كثير من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها الضمير للفلسفة وقيل للكثير بتاويل من الفلسفة  
 فيمكن من ابطالها اى ليقدر عليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكتب هجراسيد كتحقيق في السوفسطائية اى



تعالى جبر السلك جزاؤه الى اصل ان الاسلاميين لم يزلوا يلحقون بالكله مسائل من الفلسفة شيئا فشيئا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات و  
الاهليات اى اكثرها وخالصا في الرياضيات اشارة الى ان ما ذكرنا من الرياضيات مباحث قليلة وما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العلوم العملية  
نيفت سبعون علما جمعناها في الباقية والعلل منها رجع الثلاثا تمام احد الحكمة الطبيعية وهو ما يبحث عما يختلج المادة في الذهن و  
الخارج كالجسم من علومها سمع الكيان علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم الهندسة وعلم اليمياء  
وعلم اليمياء وعلم الرميما وعلم الهمياء وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكتفها عن طبائع الاجسام ثانيا الحكمة الرياضية وهي تبحث  
عما يختلج المادة في الخارج ولا في الذهن كالكرة فان العقل يمكن تصور شكلها من غير ان يتصورها في مادة من خشب او حديد واما اذا  
وجدت الكرة في الخارج فلا بد ان توجد في مادة ومن علومها الهندسة والاكرواخر وطات والحساب والهيئة الصغرى وعلم الجسطى و  
علم الزيج وعلم التقويم وعلم ارثما طيقى وعلم قسطون وعلم الاسطرلاب علم الرميل وعلم الوق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يربطون المبتدئ  
بما يعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثانيا الحكمة الاطبية وهي تبحث عما يختلج المادة في الخارج ولا في الذهن كالوجع والوجع والعدا  
والمعلول ومن علومها علم تا طيفى يابس اى المتعلقات العشرة علم وجع الواجب صفاته وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية  
وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علم الفلاسفة عن كلامهم كان فيما بقى فوائد عظيمة لم يستكشفها المحققون من علمنا عسى ان يستنبطها  
فخذ ما صفا ورجع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة واسالم يستعمر التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب الفقه القدسية وقليل ما هم فعليك  
بالاعتدال والانصاف حتى غاية الادراج كاد لا يميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتغال علم السمعيات وهي اباحات يكون اكثر المداير فيها على الاول  
السمعية كبحث النبوة والملائكة والقبور الجنة والنار والحشر الجسمى والصراط والميزان والامامة ونحوها وهذا اى المبروج بالفلسفة هو كلام المتأخرين  
كسيف الدين الامدى والامام الرازى وصاحب اللواقف والصحائف الشارح في المقاصد الهندية البيضاءى في الطوال فان المباحث الفلسفية  
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة بالجملة بالفهم ما اجتمع وفي الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس  
الاحكام الشرعية للبنية في علم الفقه فان لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهى التفسير والحكم والتفسير  
والتحديث واصول الفقه فقرة التصوف ورئيسها الكلام لتوقف الباقي على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية  
اى العقائد التى يحصل بها الاسلام وغاية عطف على معلومات وغاية العلم الفائدة الحاصلة من الفقه بالساعات الدينية والديونية  
الفقه ادراك المطلوب الشريف وفي السعادة الدنيوية خفاء فليل لان ادراك المعلومات الشريفة لذات النفس وقيل لم اراد هو العزة بين الناس  
لوجوههم المتكلم في المشكلات ولا العادة الاطمية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين وراهبته عطف على معلومات جمع برهان بالفهم هو  
الدليل اليقيني والمراد منها مطلق الدلائل الحجر القاطعة اى العقلية اليقينية التى تقطع الشكوك والظنون المؤيد اكثرها بالادلة السمعية  
وفي هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عن شىء عن الامام ابى يوسف قال من تكلم تزندق  
وعنه انه خل على هارون الرشيد رجلا يتناظران في الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا تكلم فيما لا يعنى فامر الخليفة بمائة الف درهم وقال  
الامام الشافعى حكى في علماء الكلام ان اضرى بضره واجيعا واحملهم على الابل واوطف بهم بالديار نادى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب

السنة واشتغل بالكلام والفقه شيخ الإسلام المحدث الصوفي عبد الله الأنصاري المهروري كتاباً في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء الكلام كجهر غزالي وقال دركت القاضي أبا بكر النيسابوري وكان له أسانيد عالية في الحديث لكن لم يكتب عنه لأنه كان متكلماً اشعري المذهب وقال الإمام أبو بكر الشاشي علماء الكلام يمتدحون بالله عز وجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذات وصفاته وقال بعض المشايخ من أوصى بحال علماء الإسلام لم يدخل الكلام في وصيته فأنما هو للمتعب في الدين أي من لا يطيع الحق عناداً والقاصر عن تحصيل اليقين والقاسد إذ أد عقلاً المسلمين والمخالف فيهم لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين يريد أن ذم الكلام محصور في أربعة أشخاص الأول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقوي على المناظرة فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قوياً في المناظرة ذكياً فلا يملك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل إذا اشتغل بالكلام تشوش إيمانه الثالث من يقصد القائل بالشبهات الكلامية على نفعها للمسلمين كما فعل ملا حجة أفاد الدين كآبن الرازي وعبد الكريم بن أبي العوجار والقراطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفة وقيد بما لا يفقر احتراماً عما فعله في الواقع نحوها زعمانه أنما لا يفتقر إليه في العقائد الإسلامية ولكن لا يخفى على المنصف أن أكثر الباحثين الفلسفيين التواضع المتأخرين في كلامهم بحث ولعب دأباً أي وإن لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشرعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله تفصيل هذه المسئلة من المتكلمين اجمعوا على أن النظر واجب في إثبات وجوب وجهان أحدهما الظاهر من آيات الأعداد كقوله تعالى قل نظروا ماذا في السموات والأرض وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون وسبحكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم سخيات بأمرة أن ذلك لا يثبت لقوم يعقلون إلى غير ذلك من الآيات وعز عائشة قالت لما نزل قوله تعالى أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولئك الذين لا لباب قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها فحتماً رواه ابن جبان في صحيحه ثانياً ما أشار إليه الشارح وهو أن معرفة الله تعالى وصفاته واجبة إجماعاً وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب هذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعماءهم هو أن الظواهر لا تقيد إلا الظن الاحتمال لتأويل ثم اعلم أنهم اختلفوا في أول واجب على المكلف فقال الأشعري ومعرفة الله سبحانه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني النظر لتوقف المعرفة عليه هو الظاهر من كلام الشارح وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وابن قزوين وإمام الحرمين القصد إلى النظر لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقال صاحب المواقف النزاع لفظ لأن من أريد أول الواجبات بالقصد لادل فهو المعرفة وان أريد أول الواجبات مطلقاً فهو القصد إلى النظر هذا ما أراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المنصف أن المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسميات فكان الاندب بدأ الكتاب ببعضها أجاب عن بقوله ثم لما كان مبنى الكلام أي بناء البحث أدباً وعلم الكلام على الاستدلال بوجوه المحدثات على وجوه الصانع وتوحيد صفاته وأفعال كسحاق أفعال العباد وأنه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف على الاستدلال منها من الأدب إلى سائر السميات كاحوال القبر والبعث والنبوة والامامة وسائر الهزاة الأصلية بمعنى الباقي من السميات وهو ما بقي من الطعام والشراب بعد الأكل والشرب والبدل عن لباس من السراويل وعن الوارد من سائر البلبس بمعنى الجمع وكلاهما مستعملان في



المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدير الكتاب جزاء لما التصدير منصوب على المفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية وهو كوز الكلام مبنياً على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالتبديع اشارة الى ان وجودها والعلم بما يدعي لا يحتاج الى دليل على وجود ما شاهد من الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجمهر الفرض والاعراض تحقق العلم بما عطف على الوجود وذلك لان العلم بما وسيت الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هم اي الاعظم وهو التوحيد الصفات فقال قال اهل الحق اي اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب او حجة عليه انه لا يلائم قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله الاطام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ويحجب بانها جملتان معترضتان من كلام المصنف وحيالان من مقول القول ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بما يتحقق وهل يحق على هذا ان يراد اهل الحق في هذه المسئلة فقط وهم ماسوى السوفسطائية فالظاهر عدم ما اذا اعتبر بموافقة اهل البدع والاهواء بعد دراجهم في اهل الحق في كتب المصنف لا بطلان كلماتهم وهو اي الحق للحكم اراد اسناد امر الى اخر ايجاباً او سلباً المطابق للواقع زعم الخطأ في تلميد الشارح المطابق بفهم الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذا نكتة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يبق يطلق على الاقوال اي القضايا الملقوفة والعقائد جمع عقيدة بمعنى العقيدة قيل القضية المفعولية وقيل القضية الماخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقاً من حيث نسبتها الى العالم بما وعندي انها القضية التي يعتنى بعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين بالكسر هو مجموع القضايا الماخوذة عن يدعي التبليغ من عند الله تعالى صادقاً كان كاذباً والمذاهب المذهب مجموع القضايا الماخوذة عن يدعي اثنائها بالاستدلال باعتبار اشتراكها في الاموال والادع على ذلك اشتغال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه المحكوم به ويقابل الباطل تقابل تضاد وقيل بالاجاب السلب واما الصدق فقد شاع اي اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق قلما يقال عقيدة صادقة ويقابلها الكذب فهذا احد الفرق بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد ان الحق في اصل اللغة بمعنى الثابت والواقع احتق بان يوصف به من الحكم اما وجب اختصاص الصدق بالحكم فقول للحكم فقول لان الصدق في اللغة هو الاخبار عن الشيء بما هو عليه او حجة عليه ولا ان لم يوجد في كتب اللغة وثانياً بان الانباء صفة التشكك كصفة الحكم واجيب عن الاول بانه معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصد مجهول او مجهول على التسامح فان الاخبار عن الشيء يستلزم كونه الشيء محضاً فعني صدق الحكم مطابقة للواقع ومعنى حقيقة مطابقة للواقع اياه ازلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم اجيب بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابق الواقع فهذا الكون صفة الا انه مركب لا يمكن ان يشتق منه نعت مجهول على الحكم ثانياً السيد السند وحاصله ان كون مطابقة الواقع للحكم صفة الحكم باطل وتفسيره يكون الحكم بحيث يطابق الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتحاد فالوجه ان تسامحاً منهم اعتماداً على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابق الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام عين الشيء والتغاير المفهوم من التركيب الاضافي انما

هو اعتباري كما في قولك نفس الشيء وعين الشيء وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بيانية وما قيل انها اضافة المسمى الاسم في الاشياء تحت مذهب لاهل العربية الاول قول الكسائي انها جمع شيء كضيف اضياف ويرد عليه ان اشياء غير منصرفة وكل جمع على افعال منصرفة واجيب بان شبه بحر كالم يصرف سواويل تشبها بمصاير التثنية قول الخليل سيويه ان اسم جمع لا يجمع كظن فاء واصلة شيئا كجزئين بينهما الف قلب فصارت وزن لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث مذهب الفراء انها جمع شئ بتشديد الياء وبعد ما همزة على وزن بيتين تخفف كيت وجمع بعد التخفيف على اشياء بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة بنون افعلاء تخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاولى فصارت وزن افلاذ وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب الاخفش انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وتخفف كذلك الخامس ان وزن افعلاء جمع شئ على وزن فعيل كصديق واصدقاء ثابتة حاصل ان الاشياء موجودة وليست من الخياليات التي تظن انها موجودة ولا وجود لها كالسراب الذي يظن انه ماء وكالاختصاص التي يراها صاحب السرام والخطوط النورية التي يراها الناظر في القمر فمضامينه قيل كان يكفيه ان يقول الاشياء ثابتة فما الغائبة في ايراد لفظ الحقائق اجيب اولاً بأنه لا يتم الرخ على العندية تاركاً ليرادة وعندى ان فائدته التوكيد ذلك لما في لفظ الحقيقة من الاشارة الى التحقق ولتقدم على شرح كلام الشارح بحثاً مما هو ان لكل من لفظي الماهية والحقيقة معاني اما الماهية فله ثلاث معان الاول ما يجاب به عن السؤال بما هو اي يقع اللفظ الدال عليه جواباً عنه الثاني ما به الشيء هو وهو ما هيته الشيء بهذا المعنى عين الشيء والتغاير المفهوم من العبارة انما هو يضيق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في الماهية النوع ووجود الاول فقط في النفس اذا سئل عن الانواع بما هي ووجه الثاني فقط في الماهية الجزئية الثالث الامر الكلي الحاصل في العقل من حيث هو كلى معقول بلا اعتبار الوجود الخارجي فما هيته الشيء هو صورة العقولة وهذا المعنى هو الحقيقي الغالب في الاستعمالات وهو يصدق على العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنيين احدهما الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساويان فالظاهر هو الثاني ثانياً الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فعلى هذا لا يقال حقيقة الغطاء بل ماهيتها حقيقة الشيء وما هيته اشارة الى ان لا فرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة ما به الشيء هو وما موصولة والباء للسببية والضمير الجذر للموصول ثم قال بعضهم هذا الشيء مبتدأ والضمير المرفوع الاول للفصل والثاني خبر للشيء والجاء الجذر متعلق بالنسبة التي بين المبتدأ والخبر قال بعضهم تقديره ما يكون به الشيء هو هو الجاء متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثاني منصوب خبر كان وقد يستقر المرفوع للمنصوب وبالعكس قال بعضهم الضمير ان للشيء وهما ابجاث الاول قال بعضهم قدم الجاء على الجملة للتخصيص اي ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء فخرج جزء الماهية لانه ما به ربه يكون الشيء ذلك الشيء الثاني قيل او ضمير الفصل يفيد الحصر فالمعنى الماهية ما به الشيء ليس الا ذلك الشيء وثالثاً الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بأنه يصدق على العلة الفاعلة لانها ما يكون به الشيء شيئاً اجيب بالنعم لان الفاعل ما به يكون الشيء موجباً لاما به يكون ذلك الشيء ذلك الشيء اما اولاً فلان الجاعل لا يجعل الانسان انساناً ذلاقاً بين الشيء ونفسه بل يجعل الانسان موجوداً او اما ثانياً فلا نأخذ حقيقة الكثرة مثلاً مع اننا نشك في وجودها ولا نفعل لها موجداً فعلم ان كون



الكرة كره ليس بجعل الجاعل كالحیوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال ولا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث بعد ان تكلف المنطقون بجعله حلاً حقيقياً وتفصيل ذلك ان قد ما هم متباينوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجتمع وينعكس ويتركب من عام وخاص تفهيماً للبدي كتحديد هم للجان بالحيوان الناطق والفرد بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والفهم الصاهل عرضيات ثم اورد ثانياً على الحد بان منقوض جمعاً بالآخر ومنعاً بالطول على المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بعلامه او بالاشارة او كتابة فدخل الاخرس وخروج الطويل لان صوته ليس مبرراً عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثاً على الحد بان منقوض جمعاً بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اوجب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد رابعاً بالملانكة فلم يسمعوا ونطق بالمعنيين اوجب بان الحيوان هو الجسم النامي الحساس والملانكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نقولهم ثم اورد خامساً بالجن فلو لم نطق وتناسل فما اوجب بانهم لا يقولون بوجع الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة البنية بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادساً الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وازسائر الافعال من النطق والادراكات صادرة عنها والبدن التها وقد تقر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محملاً على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اوجب بان المبتدئ لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه غير جلد وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفه خواص الاشياء وصفاتها وآما ادراك حقائقها فخرج عن طرق البشر لان العرض العام مشتبب بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوره الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل وهو معنى قولهم لا ضرورة في طرفيه والممكن العام ما لا يستحيل وهو المراد بقولهم ما لا ضرورة في جانب الخالف فالامكان في كلام الشارع هو الامكان العام ولا شك في ان تصوره الانسان بدون العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل للنبي لا طائل تحته الا اظهار الحداثة ثم المراد هو التصور بالكنة فلا يرد ان الذاتي ايضا ما يمكن تصوره الانسان بدون ذاتي تصوره بوجه ما وتصوره شئ بالكنة عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة للملاحظة الشئ فالصورة الحاضرة في العقل عين ماهية المدرك ولا يتصور هذا الا بحضور الذاتيات باجمها فانه من العوارض قبل الانسب ان يقال فانه ليس مما به الانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اوضحه الشارع بلفظ التمريض لان لا يلزم كلام المصنف اما اولا فلان يلزم استدراك الاشياء اذا المعنى حينئذ الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة موجبة واما ثانياً فلان من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سها كثير من الحشيين في ذلك فعمل للقائ في كلام المصنف على هذا الفرق زعمنا منهم ان السؤال باللغوية لا يرد بدنه ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققة اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء ولفظ التحق اشار الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار تشخصه لا شك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والتشخص

منها ممنوع الشركة ففي الشخص اذ يدعى الماهية وهو المسمى بالتشخص والتعين وللعقل وفيه ابحاث الاول في حقيقة فاعيل عدم قبول الشركة وقيل التميز عما عداه وقيل ما يفيد التميز وهو الاضمار وقيل الوجه الخاص الثاني في انه موجز في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بانه لو كان اعتباريا لكان التباين بين زيد وعمرو اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بانه لو وجد في الخارج لكان له تشخص فيلزم التشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موقوف على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موقوف على هذا التحقيق الثالث في ماهية التشخص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعند الفلاسفة الاعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجه الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصاً معيناً بالارادة وتحقيق هذا الابحاث يستدعي بسطاً هويّة بضم فكيف تشديد مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلاثة معانٍ احدها الماهية المشخصة وذلك لقبولها الاشارة وهو المراد فهنا ثانياً الوجه الخارجي اذ به نصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواضع وشرح التجويد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجب ثالثة التشخص فاحفظها للتلاخيص في استعمالها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي مما ذكر من التحقيق والتشخص ماهية والشئ عندنا في الاشاعة الموحدة فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مجازاً خلافاً للمعتزلة فانهم يجعلون حقيقة في الوجود والمعدوم والتبوت مع ما عطف عليه مبتدأ خبره الفاظ مترادفة والتحقيق والوجود والكوا اللفاظ مترادفة اي اتحاد المعنى ويسمى اتحاد اللفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب يكون اية واحدة وهما خلاف المعتزلة حيث زعموا ان الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب ان شاء الله سبحانه ونعم شرفه ان الترادف غير موجز بين اللفاظ مطلقاً لانه عبث وما يظن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفات ان قل اولم نعرفه آجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث معناه بدعي التصو اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها الا على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية هستي ثم المحققون على ان كون الوجود بدعيها من البدعيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدلالاً اما عليه بوجه احدها ان جزء من وجودي ومن وجودي لان المطلق جزء المقيد وهما بدعيان وجزء البدعي اولى بالبداهة لان تصد للجزء سابق على تصد الكل ثانياً ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بدعي مسبق بتصل اطرافه والسابق على البدعي اولى بالبداهة ثالثة ان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزءه موجز ارمعدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشئ جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض الشئ جزء له وما لا جزء لا يحد وفي الوجود نظر كما في المطولات وههنا مشقة يجب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذهني فأنكروا قدما المتكلمين مستدلين بانه لو وجد النار في اذهاننا لا حرق محل تصورها وآجيب بان الوجود الذهني يخالف وجود الخارج في كثير من العوارض واثبت الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا نتصور المعدومات ونحكم عليها احكاماً ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشئ هو هو وكان الشئ والمرجح مترادفين وكان الوجود والتبوت مترادفين فنقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغواي خالٍ عن الفائدة فاللفونية انما نشأت من مجموع امس ثلاثة فان



انتفى احد هاتين لغو كقولك عوارض الموجبات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذا باحقائق الاشياء متصورة كذا انما  
 المدقق ان قلت احدي الفاتين لغو قيل الاول للتقرير والثانية للتأكيد نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا وقيل الاول واقعة على مادة المصنفين  
 للايدان بان السؤال نابع عما قبل والثانية للدلالة على تفرعه عن امي مخصوصة ثلاث بغيره قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الشيء  
 بالمعنى المذكور عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامر  
 لان المصنف هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامر وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان  
 غير مربوط وهذه البجاث البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجو وعلى هذا لا  
 لغوية لان ماهية الجزئيات الموجبة لا الخارج هي الكلي الطبيعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبيعية ثابتة والحكم  
 بوجو الكلي الطبيعي ليس لغو بل هو مؤكد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وما  
 نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فانه من الوجوبات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجوها  
 فكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المذكورين لوجو الشمس والارض بل لوجو انفسهم  
 البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السؤال باللغوية انما يرد اذا نفي الحقيقة بما بالشيء هو ما ينبغي ان يتحقق لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة  
 واما اذا نفيها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ما بالشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون  
 ثابتة ومعدومة ودفع بان الشارح فسر الشيء بالموجو وقد قلنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عين حقيقة الموجو موجبة قطعاً فاللغوية لازمة  
 البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوف على ترادف الموجو والشيء وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشيء هو الموجو والموجو هو الشيء فاما يستلزم  
 التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف آجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول  
 بنفس الامر فتغيرا فلا لغوية المراد ان ما نعتقد حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد ونسب بالاسماء  
 ذكره للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بياز الاسماء او لما الموصولة امي موجبة في نفس الامر قيل الاعتقاد  
 علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقد انتهى وهو هو فانا الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا وغير مطابق كما  
 يظهر للمتنبه كما يقال واجب الوجود موجو اي ما نعتقد واجب الوجود موجو في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره  
 ان قولك واجب الوجود موجو قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجو الذي وجوه ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل  
 فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجمع على صحتها  
 لغو وهذا اعقولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقد حقائق الاشياء امي موجبة في نفس الامر كلام مفيد لا لغو وما بضمهم الراد ونفخها  
 وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير نقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعمالا  
 قد ماء العرب والثاني استعمال متأخر بهم يحتاج الى البيان هو بالفهم الظهور الكلام الواضح والراد هنا التاويل وقيل للدليل وليس مثل  
 قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ابو النجم شاعر مشهور من تد ماء الاسلاميين واكثر ما رأيت من شعري

ثابتات  
 بالامور

متحركة

رجز مشطو ذكره في تاويل شعري وحجج أحدهما شعري لأن كثر شعري فيما مضى يريد أن المهم لم يغير عقل الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتام الإبيات قوله في وصف الرقيات

لله دهرى ما أحسن صدرى      تنام عيني وفي أدي يسرى  
مع العفاريات بأسر ض قفر      أنا ابن النجم وشعوى شعري

يقال لله دهرى أي علم الله جزاؤه والبدل اللين والعرب تحبه وتكنى به عن الخير وما أحسن صيغة تعجب من الحسن وهو الإدراك وقد يحذف بالنون وهو مفسد للوزن والسري بفتح السين السير في الليل والعفاريات جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجنى والقفار أرض خربة لا ماء بها على ما لا يخفى اعلم أن المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشاعر على وجه الأول أن رب للتقليل المعنى أنه كلام مفيد قد يحتاج إلى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فإنه ليس مفيداً وبخلاف قوله شعري شعري فإن كثيراً يحتاج إلى البيان ففي الكلام لف ونشر مرتب أما وجه قولنا حقائق الأشياء ثابتة إلى البيان فلاز اللغة والعرف والمنطق مطابقة على صحة أخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقي واضح لا يحتاج إلى البيان الأقلية تفهيم ضغفاء العقول وأما وجه لغوية قوله الثابت ثابت فلأن السائل أخذ للموضوع والمحول كليهما بحسب نفس الأمر وأما وجه كثرة احتياجه شعري شعري إلى البيان فلأن تأويله مجازي محتاج إلى تكلف فلا يتبادر إلى الفهم الوجه الثاني أن قوله وما يحتاج إلى البيان تأكيد لقوله هذا كلام مفيد ورتب للتقليل أو للتكثير المراد بالبيان الدليل أو التنبيه فالمعنى أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة كلام مفيد بل قد يحتاج أكثر مما يحتاج إلى البيان كما على السوفسطائية وما يكون معترك العقل وكيف يكون لغواً واورث عليه بأنه يشكل قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري فإنه أيضاً يحتاج إلى الدليل لجواز كونه كاذباً في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بأنه ليس نفيًا لكونه محتاجاً إلى البيان بل مقصوده أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة ليس دعوى موجبة بالتوجيه الذي ذكره في شعري شعري الوجه الثالث أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يحتاج إلى البيان بلاهوت عن الظاهر ذلك الظاهر معنى بخلاف شعري شعري فإن يحتاج إلى البيان بطريق الصريح عن الظاهر بخفاء معناه والخاص أن أفادته أظهر من أفادة شعري شعري بقى منها بحث هو أن قوله أنا أبو النجم غير مقصود بالتمثيل بل إنما ذكره إتماماً للشعر زعم بعضهم أنه مقصود أيضاً لأن الموضوع والمحول ذات واحدة وصحة الحمل موقوف على تأويل المحول بالمسمى بأبي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الأشياء ثابتة لقوله أنا أبو النجم في التأويل لأن المأول بالمسمى في الأول هو الموضوع وفي الثاني المحمول وهذا مما يناسب أن يفهم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجهة الثلاثة وتحقيق ذلك السؤال الجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات لأفادته الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم أفادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما أنكره وقعت صفة الجسم لتفيد ما زيادة نكارة وإبهام وذلك لأنه لو أخذ من حيث إنه جسم حساس أو ناطق لزوم اللغوية كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً لأنه كقولك هذا الجسم حيوان وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك أي الحكم عليه بالحيوانية



لغوا لانك قولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائق اعتبار ان كونها معلومة وكونها موجبة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث انها معلومة ولغو من حيث انها موجبة وبما قد اظهر ان هذا التحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب آخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقدا لوضع قد يستلزم عقدا للعلم استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارع مطابق على ما ذكرنا بقى ههنا بحث وهو ان المحشى المدقق فبر قول المصنف بوجه آخر لا يريد عليه السؤال باللفظية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجب والمعدوم مجازا وهو ما يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجبات فاضافة ما يعم الموجب والمعدوم لا تصح والبعض اللفظية بآية واجيب ان هذا اليراد ليس بشئ لما اختاره الشارع رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثانية انا اذا علمنا الاشياء لزوم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس بثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجب كإف في صحة الحكم والعلم بما اى بالحقائق من تصديقها بيان للعلم والتصديق بما اى بوجودها في نفسها وبأحوالها عطف على الظهور المجزأ راي التصديق بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا والحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام الشارع هو ان اللام في قوله والعلم لا استغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الشر على اللا ادريته لا يتم بدنه لا عتراضهم بالشك وهو من التصديق واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلان لا علم لنا بجميع افراد الحقائق واما نعيم التصديق بالاشياء وحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بمعونة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم ان لا بد للممكن من واجب للحدوث من قديم وههنا اجابات الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارع وبأحوالها آجيب بانه علم بكون الاشياء موصوفة بها فكذا علم بالاشياء الثاني ان اللا ادريته لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك والشك وهم جزأ والجواب عندي ان التسلسل محال والاقطاع موجب لثبوت الشك وان لم يعترف عناد الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة وبالباطل هو الثاني لا الاول لان معناه كل ما تنقده علما بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اى ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود في الخارج حتى يراد ان على مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بما العلم بثبوتها وهذا بوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زهاء الف تأنيها ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعدوا هو اقرب التقوى اما تانيث الضمير فاما لان المصدرين كرويونث واما لان قوله ثابتة مسند الى الضمير والراجع الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانت الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه لقطع بان لا علم بجميع الحقائق اى للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصل ان اللام في قوله حقائق الاشياء للاستغراق فان جمع الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا تدنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجوه الأول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصحح الثاني ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا دمه عليه السلام وهذا كاف في نقض الكلية الثالث انك اذا شئت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبت الكل فهو غير معلوم وانما شئت ثبت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد بالجنس يعني ليس الاشم في الاشياء للاستفراق بل للجنس فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها قرأ على القائلين بان لا يثبت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها يريد ان هذا الايجاب الجزئي كاف في السوفسطائية لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم من ايراد هاتين المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره شارح بقوله ناسب تصدير الكتاب بالثبوت على وجه ما شاهد من الايمان والاعراض وتحقق العلم بها انتهى وارادة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال ان يكون تحقق الجنس في افراد لا تشاهد ها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء وجوه العلم بها اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة من حمقاء الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم الى ثلاث فرق فلم يصيب انتهى لمخصصات تعلم ان الاثبات راجح على النفي لاسيما اذا كان احاطة النافي متعذرا او منها كذلك لفرق اصحاب المذهب في مشارق الارض ومغاربها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذلك خلاف احد من المخالفين في هذا المختصر لا ذهابا في النكتة فيه قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق من اجلي البداهيات فكان ذكرهما يشبه العبث فاشارة الى فائدة ذكرهما فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويرغمها اي الاشياء او هاهم وخيالات موهومات وخيالات لا وجوه لها في نفس الامر هم لا يعترفون بالله تعالى وانبياءه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجودية فلم ينظروا كلام الفرقين ولم يفرق بين الزمرد والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكال المتعارضة فقالوا لو كان الجسم موجبا اذاما ان ينتهي انقضاء الى الجوهر الفرض او لا ينتهي والاول باطل لادلة الفلاسفة والثاني باطل لادلة المتكلمين وبالحجة قالوا ما من قضية بداهية ولا نظرية الا وهما قضية معارضة فلايس شيء من القضايا باحق ولا يتحقق نسبة امر الى اخر لا بايجاب ولا سلب فهذا اصل مذهبه ثم لما قال المحققون ليس انكارهم مقصودا على الموجبات الخارجية بل ينكرون كل ما في نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء في قول شارح فذهب من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعنى العام الشامل للوجود والمعدوم وهم العنادية سموا بذلك لانهم ينكرون الحق عناد او هو بانكار الحقيقة بلا حق اولانهم يخفون عن الحق من قولهم عند عن الطريق اذ لم يستقم عليه من باب نصرتهم وشرف ومنهم من ينكرونها في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويزعم انها تابعة للاعتقادات وهو لا يميز عن ان مذهب كل طائفة تنسب بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي لان انكار العنادية يعنى ما في نفس الامر خارجيا او ذهنيا بل هو النفي في نفس الامر مع تطعم النظر من اعتقاد المعتقدين حتى اذا اعتقدنا الشيء جوهر الفجر او اعتقدناه عرضا فنرض



اى هو جوهري في حق من يقتضيه جوهراً أو عرض في حق من يقتضيه عرضاً وليس الشئ في نفسه جوهراً ولا عرضاً أو قد يما تقدم اوحاداً شأ  
 فحادث وهم العندية عند بكر العين وفيتها وضمها ظرف مكان وجاء بمعنى القلب وبمعنى الامر المعلوم وسموا عندية لتزعمهم  
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلومه واورد عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان الحقائق الاشياء  
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقاداتنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات امر لا فان قالوا نعم بطل مذهبهم  
 وان قالوا لا بطل مذهبهم وفي بحث الامر يقولون خرجت في حقكم ولم تخرج في حقنا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر  
 العلم بثبوت شئ ولا ثبوت عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدلة بمعنى العدم اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدهم ثبوت شئ ووقع في بعض  
 النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويؤم انه شاك الزعم بحجى بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول  
 ادلا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك في ان شاك وانما قالوا ذلك جواباً عما اورد عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة  
 من الحقائق وهم جزاى شاك في شك الشك وهكذا في كل شك وهم يفتحونها وضم الهمزة وتشديد الميم بمعنى اقبل البحر شديد  
 منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تجزوا وعلماء المعقول يستعملون حيث يريدون بيان عدم النهاية  
 واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون مركبة من هاء للتنبيه مخذ وفت الالف للاختصار مع لم يضم الهمزة وتشديد اللام  
 امر مخاطب من لثم اذا اجمع اى اجمع نفسك اليها وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب  
 من ام اذا قصد نقلت الضمة الى الهمزة وحذفت الهمزة واورد عليهم ان لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للمطلب التحريض  
 نحو حهل لا للاستفهام ثم ان الجحازيين يرون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلم  
 هلم اهلى هلم اهلى ثم انه يستعمل تارة لازماً بمعنى تعال وانت وابقبل كقوله تعالى هلم اليها اى جئ اليها وتارة متعدداً كقوله تعالى  
 هلم شهداءكم اى احضروهم وهم اللاادرية لانهم يقولون لا ادرى ولنا تحقيقاً انما نجزم قوله لنا خبر وانا نجزم مبتدأ وتحقيقاً تميز من  
 النسبة بين المبتدأ والخبر وحوال اى محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك و  
 الدليل ينقسم الى تحقيقى والزامى فالتحقيقى ما يدعى المستدل ان مقدماً مائة صادقة والا لزامى ما يكون مقدماً مائة مسلمة عند  
 الخصم لا عند المستدل فطوبى من الدليل الاول تحقيقى الحق والزام للخصم معاً ومن الثانى الزام للخصم فقط والشارح اورد لسرد  
 السوفسطائية داليلين تحقيقياً والزامياً بالضرورة اى جزماً متلباً بالضرورة وهى حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم با  
 لضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بنجزم يقال جزمتم بكذا اى علمت علم اليقين بالبيان اى الشرعية  
 بالبصر كالارض والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اى بالبرهان كالواجب تعالى واعتراض بان قول  
 الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان هو الخبر المتواتر كالخبر بوجع مكة وبغداد لا البرهان و  
 العلم الحاصل بالمتواتر ضرورى ثابتهما ان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر عندى ان السؤال والجواب كليهما من السهولان  
 مقصود الشارح دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم بحجة

على الخصم لان جزمه لا يوجب جزمه والزاماً عطف على تحقيقه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت اى ان لم يصدق توليدكم لا شئ من الاشياء بثبت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء ثابت لاستحالة ارتفاع القیضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفي الحكم الذي يفهمه قولهم لا شئ من الاشياء بثبت واللام في الاشياء للاستغراق والضمير للاشياء بتأويل الجنس على سبيل الاستخدام فلا يراد بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق بالنفي وجد بالفناء والواد والجملة على الاول جزاء وعلى الثاني حالية او معترضة والجزاء قوله فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فلا يحسم نفياً على الإطلاق اى على السلب الكلى وهذا كاف في الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاماً وهذه ابحاث البحث الاول زعم بعض الحشيين ان انكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجة فخرم كلامه الشارح بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجود في الخارج وقد المحققون بانه الزام بامر حفي يعسر اثباته حتى ان جميع المتكلمين يتكرون كون العلم موجوداً في الخارج فكيف يتم التبريد على من ينكر البديهييات الجلية بل التحقيق انهم يتكرون كل حقيقة خارجية او ذهنية فيتم الالزام باثبات حقيقة مما موجوداً او معدومة البحث الثالث قد يزعم ان التحقق منها بمعنى الوجود المعنى ان لم يوجد نفى الاشياء في الخارج فقد ثبت فيكون نعم بان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم وجود الاشياء فيه فانه يحتمل ان يكون الاشياء موصوفة بالنفي في نفس الامر والنفي معدوم ما في الخارج كما في المتنوع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر مع ازالة الامتناع معدوم والخارج وقد حقق والفلسفة الاولى ازالة النقص والخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الا بتزاعين في الخارج

البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم بطلان ارتفاع القیضين وهم باطل عندهم فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالثبوت الاخير فخرم الكلام بانكم جزمتم بنفي كل حقيقة في نفس الامر موجودة او معدومة وقد ادعيت ان النفي ثابت في نفس الامر حيث استند للتم عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنياً على بطلان ارتفاع القیضين بل حاصله ان نفى الاشياء الذي ادعيت ان زعمتموه غير لابطل ما ادعيتم او محققاً اعترفتم بحقيقة ما لا يخفى انه اى الدليل الالزامى انما يتم علم العنادية بجزمهم بالنفي ما العنادية فيقولون هذا الحق صحيح عندكم باطله عندنا والدلالية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلاً فكيف يقوم عليهم الحق قالوا شئ عرفي ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل الدلالية وفيه نوع اشعار بدليل العنادية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثاني يراه الاحول موهم فهو حجة للعنادية ايضا الضرريات مبتدأ والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضررى ونظرى فالنظرى ما يحصل بالفكر لقولنا العالم حادث والضررى ما لا يحتاج اليه ويكون حاصله لكل عاقل بلا فكر واسماه سبعة عند الجمهور احدها البديهييات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصورات الطرفين نحو الكل اعظم من الجزء ثانياً بالحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثاً بالوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فرحاً وغماً وقد يعد الثاني والثالث قسم واحد ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى القسمان بالحسيات رابعاً بالفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها بمعتساوين وتسمى تضائياً تبايناً معها المجربات يحكم بها العقل بعد تكرار المشاهدة نحو الساء سهل سادساً بالخداسيات يحكم بها العقل بالحدس وهي تارة تدرك المطلوب دفعة وتزول الشك نحو ان القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة اوضاع الهلالية والنسب تسابعاً بالتواترات يجزم بها اكثر المجربات



نحو هذا ما هو المشهور ونأزع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدى والقطري من الضرورى وقال هي نظرية لا بد فيها من  
 قياس حتى بل نال بعضهم المجرب والحدى من الظنيات ثم ان اقوى الضروريات هي الحيات والبدى هيأت والبواقي ترجع اليها فخصوها  
 بالقدح لان القدح فيها قدح في الكل فقالوا منها حسيات ولحسن قد يغلط كثيرا قيل قد للتقيل فتنا في الكثرة اجيب اولها بانها قد تكون  
 للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثيرا في نفس قليل بالنسبة الى الصحة كالاحول يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احدا غيبية  
 او كلتاها على غير الوضع الطبيعي وهذا يوجب في بعضهم رتبة الواحد اثنين وفي بعضهم لا سبب اما عند القائلين بان الرتبة بالتقاس  
 صورة المرئي في مجمع النورين الذي هو ملقى العصبين فهو انما اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار في ذابطين انتقش الصورة  
 في محلين منع واما عند القائلين بان الرتبة يخرج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقعي السهمين من المخروطين بالمجملتان  
 حدث من انحراف العين التواء في المجمع او عدم الاتحاد فاعدا في المخروطين حدث رتبة الواحد اثنين وكلا فلا سواء كان الحول اضطرابا  
 او اختياريا او فطريا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد الجانبين ومن زعم انها خاصة بالاختيارى او بالفوق او التحتي فلم يعرف علم المناظرة  
 والصفراوى يجد اللون من الصفرا مغلط من الاخلاط الاربعة في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسودا والصفراء لونها اصفر طعمها شدة  
 المرارة وتاينتها باويل المرة والصفراوى من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة  
 فكلما اذاق الصفراوى شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمداخلتها اللسان ومخالطتها اللعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اقوى الاشياء  
 حلوة وقد ذكر في المطولات اموكشيرة من غلط الحسن فقالوا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالانسان البعيد في المعلوم  
 موجه كالسراب والخطاى النورية من القمر عند غمر العين والخط من القطرة النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس  
 كالظل والكواكب نراها ساكنة وكواكب الفينة يرى الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم ساكنا ثم حاصل هذا الشبهة ان غلط الحسن في  
 بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الزمان عن الحسن ولم يكن الجزم بمسوق لجواز ان يغلط فيه الحسن ومنها بدى هيأت  
 وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعى في قضية انما بدى هيأة وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطلية كما  
 قالت المشبهة ان كل موجه فهو في مكان وجهه بالبدى هيأة وقالت المعتزلة الانسان خالق لا فعله بالبدى هيأة وقالت الفلاسفة ترجيح المختار  
 احد مقدميه بلا مرجح محال بالبدى هيأة وقالت الاشاعرة القضايا الثلاث باطلية ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البدى  
 وهذا يرفع الاعتماد عن البدى هيأت الاحتمال الخطاى في دعوى البدى هيأة ويعرض بها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة الشبه بالفهم ففتقر  
 جميع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والانتقار الاحتياج والحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع  
 الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيح ههنا فيفتقر فعل مجهول وقوله انظاراى انكار مفعول ما لم يسم فاعله وهذه شبهة اخرى لهم  
 في البدى هيأت وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البدى هيأتا في بداهة وايضا يجزى ان لا ترفع الشبهة او يقع الغلط  
 في حلها فاستغنى الاعتماد عن البدى هيأت ومثلوا ذلك باطل البدى هيأت وقالوا اجلاها عندكم ان الشئ اما موجه او معدوم وفي شبهة  
 الاولى انه يتوقف على تصور المعدوم المطلق ونصوه محال اذ لا صورة له اثنتان كان الوجود عين الشئ كان للحمل الايجابى لغوا وانكنا

غيره كان السلب محالاً الثالثة انكشافاً من العقلاء هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجب والمعدوم واسطة وسموها بالحال ومثلوها بالكل والامور الإضافية كالفوقية والتحتية والوجد مستدلين بان الوجد مثلاً ان كان موجب الزم ان يكون له جرح فننقل الكلام الى وجبه فيتسلسل الوجبات وان كان معدوم الزم ان تصاف الشيء بنقيضه فالوجد لا معدوم ولا موجب والنظريات فرع الضرريات عطف على قول الضرريات منها حسيات وهذا تدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات لان كل نظري فلا بد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين وانما لو كانت قد يمتد كما زعم الاشراقيون بجازان يكون فيها افكار متسلسلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق فساد ما فسادها افساد البداهيات سبب فساد النظريات فالحمل مجازي للبالغة ادعى حذف المضاف ولذا ذكر فيها اختلاف العقلاء شبهة ثانية تادجة في النظريات على طريق الدليل اى افساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يودي الى قدم العالم والمتكلمين الى حدوثه ونظر الجبري الى استمراره كالحجاد والقدسي الى ان خالق افعاله وهكذا في اكثر المسائل العقلية والشرعية بل لا يبعد ان يكون كل مسألة محلل للخراف والمأصل انه لو كان النظر موصلاً الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحسن في البعض اى بعض المحسوسات وقيل بعض الاشخاص كالأحول والصفراوي ولكن لا يلائم قوله الجزم بالبعض لاسباب جزئية اى غير متحققة الا في بعض المواد لا ينافي الجزم بالبعض لانقضاء اسباب الغلط اعترض عليه بانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً واجيب باننا نجزم بالبداهة ان حلالة العسل مثلاً محققة لا غلط في ادراكها الا للمصفر اى وهمنا بحث وهو ان اهل الكشف يرون ما بين قبر النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة كما في الحديث ويرون نهر جحيمان وسبحان والنيل والفرات انهارا بين وخرم عسل وماء كما في الحديث من انهارا نهار الجنة ويرون الطعام الحرام نجاسة الرافضي السبب للشيخين خنزراً فما كيفية هذه الرؤية . . . . . والجواب عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس وذلك لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجدات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق في احد تاقوة ابصار الطعام والشراب على ما يقتضيه قواعد الامتاعة فتصير تلك الموجدات للنفية لباشاً على الموجدات الظاهرة كحواضر العامة والاختلاف في البديهي مبتدأ خبره لا ينافي البديهة وهذا جواب عن القداميين في البديهييات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهي وذلك لان العاقل قد يكون غير ما لوف بقضية بان لم يسمعها ولم يترجها اليها فاذا سمعها توقف في قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون ما لوف بنقيضها كالقة الكفار بعقائد الباطلة فينكر الحق لموضع متمكن في بصيرته كالاعمى لا يدرك البصرات او الخفاء في التصو وذلك بان يكون الحكم بداهياً بعد تصو الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به لكن يكون تصورها نظرياً محتاجاً الى دقة النظر فيخطئ الناظر في تصورها فيخطئ في الحكم كذلك ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه بداهة الحكم كما في قولنا الممكن محتاج في وجبه الى علة لا ينافي البداهة بضم الباء و هي اللفظة اول جري الفرس وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات جواب عن القداميين في النظريات وحاصل ان



المناظر كما يراعى قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقيقة ادراكه من يراعى القواعد والحق انه لا طريق الى  
 المناظر معهم مع السوفسطائية خصوصاً مع الادرية مفعول مطلق يقال خصب بالشئ خصوصاً بالضم واهل العلم بهتلموا للمباني المتفرقة  
 والترقى في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظر مع السوفسطائية متعذرة ومعرف لا ادرية اشتد  
 لانهم اى السوفسطائية وارجا عنها الادرية فقط تصول لا يعترفون بمعلوم ليثبت به جهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا  
 نفعا في اثبات الجهولات فكأنهم لا يعترفون بمعلوم اصلاً ولا علم المتكلمين اختلفوا في جواز المناظر معهم والمحققون ينهون عنها لا  
 المناظر اما لاثبات المطلوب ادلاً لزام الخصم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلازم ينكرون الضرورات ولا شئ من المعلومات اقوى  
 من الضروريات حيث ثبتت به الضروريات واما الثاني فلازم يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا  
 او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرهم تقوية لمذهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهاتنا لا توجب خلافاً في  
 علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندي ان المناظر جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقتنا  
 الاله وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثاني من البديهييات ان يحترقوا يحكموا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث  
 وهو ان التعذيب بالنار من الكبار والحد يثبت صحيح في النهي عنه ولا يحترق احراق الكفار الا اذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه الا بضرب  
 النار واجيب بوجه احدها ان هذا ليس تعذيباً بل تأديب وانما يسمى تعذيباً لانه في صورة التعذيب وفيه نظر ثانٍ هاهنا انه قياس على  
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها انه نقل عن ابى بكر وعلى احراق بعض الزنادقة لعل الزنادقة  
 ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعنت الشيعة على ابى بكر بانه احرق فحاجة السلي الزنديق بالنار واجاب اهل السنة بان علياً  
 احرق القائلين بالوحيته فقال احد المحترقين زينا اعتقادنا بانك اله لانك لا يذب بالنار الا لمر بما وعدي ان الرائيين لا تصحان  
 رابعها ان مراد الشارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لا ان يحترقوا احراقهم شرعاً وسوفسطا بضم السين ونفتح الفاء لفظ يوناني اسم للحكمة  
 الموهبة بتشديد الواو المفتوح حتى الباطلة من التوبة وهو الظلي بما الذي هب مشتق من الماء بعد رجوه الاصل وهو موه ثم نقل الى تزيين  
 الباطل والتليس لمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة الذهب والعلم المزخرف عطف تفسيرى للحكمة الموهبة و  
 هو بفتح الراء بمعنى المرة مشتق من الزخرف بضم الزاء المعجمة والراء المهملة وهو الذهب ثم تدعى كل باطل في صورة الحق زخرفاً فان سوفاً  
 معناه العلم والحكمة واسطاً بفتح الهمزة وكسر هاء الفتح انصح معناه الزخرف والغلط ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السينين  
 على زنة مصدر الراعى كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفاً بفتح السين وفي شرح المواقف فيلابلغة اليونان اسم  
 للحب وسونا اسم للعلم قال نصير الطوبى تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل الطلاب للحق واجيب بانه يفيد العاقل  
 جهلاً في تحقيق الحق وتحذراً عن الرهيبات واللب الباطلة واسباب العلم مشد والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد  
 فلنذكر بعضها مختصراً البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر او السمع او الذوق او الشم او اللمس ويشترط فيه ثلاثة امور  
 الاول حصول المادى عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها الثاني انصافاً بالهيئات المخصوصة من كيف او كم او وضع

اوابن الثالث كونه جزئياً ثانياً بالتحليل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثانياً التوهم  
 هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجدة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن الماداة  
 كالكميات وهو مجرد عن الشرط الثالث وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتحليل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية  
 والعقل ادراك العقل الذى هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجنون ان يدرك النفس الجزئيات بل توسط الحواس وقال المتكلمون  
 الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم للحواس الباطنة البحث الثانى للعقل فى انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو  
 العقل المنقسم الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن وجمل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان ادعاءاً للنسبة فتصديق ولا فتصديق  
 والتصديق ان كان مع تجزئ يقض فظن والا فاعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجمل مركب وان طابقه فما امتنع زواله يقين  
 وما امكز زواله تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتحليل والتوهم علماً ثانياً مصطلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان  
 بالحواس او بغيرها وسواء كان تصديقاً او تصديقاً جازماً او لا ومطابقاً للواقع ام لا ثالثها ان العلم هو التصديق والتصديق اليقيني سابعها  
 مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق والتصديق اليقيني البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم  
 الاضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امران ذلك عليهم فعليه البيان والاضافة امر اعتبارى عندهم وعرضى موجب عند الحكماء وقال بعض  
 الاشاعرة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجدة فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجوب الصفة فى الذهن و  
 فاشكل عليهم العلم بالمعدومات لازل الاضافة لا بد لها من الطرفين والمعدوم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولذا وافق محققهم الحكماء و  
 منهم الشارح البحث الرابع اختلف الظالمون بان العلم عرض فانه من اى مقولة فقل اضافة وقيل كيف قيل انفعال قال المحققون  
 والرجح انا اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة لمن ذهب  
 الى ان العلم هو الاول قال نسبة والثانى قال كيف والثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بداهة العلم ونظرته على  
 مذهب فاحداً من مذهب الامام الرازى وهو ان بداهة متصوفاً بالكنة فلا يمكن تعريفه بنبه على ذلك اولاً بان كل شئ يعلم بالعلم فلو  
 عرف العلم بغيره لزم الدور ثانياً بان علم كل احد بوجوه ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق  
 على الضرورى ضرورى البتة وثانياً من مذهب امام الحرمين محمد الجونى والامام حجة الاسلام الغزالى وهو انه نظرى ولكن يعسر تحريكه بجنس  
 وفصل فاذ ذلك منفسر فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف فى الادراكات الخفية بل الوجه فى معرفته هو التقسيم الى تصديق وتصديق  
 ويقين وظن والتمثيل بانه للمعلومات كالابصار للبصائر ثالثها من مذهب قوم انه نظرى لا يعسر تحريكه وعرفه بعبارة كثيرة والاضافة  
 انها اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنى فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لما قامت به به هذا التعريف منقول عن الامام ابى منصور  
 الماترىدى وقال الشريف فى شرح المواقف هو احسن ما قيل فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور  
 هو الشئ اعم من ان يكون موجباً او معدوماً وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ فى اصطلاحنا  
 لا يطلق على المعدوم الا مجازاً والمجاز مجرب فى التعريفات والادام متعلقة بتجلى والضمير فى كانت راجع الى الصفة وهى تأكيد له الباء متعلقة



بقامت والمجرد راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وههنا بحث وهو انه اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي او من الذكر بالكسر وهو اللساني فاختر بعضهم انه من القلبي واورد عليهم ان الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان الذكر يشمل الظن والجهل المركب والعلم لا يشمل علم مصطلح جميع المتكلمين ثانيهما ان المعروف هو العلم بالمعنى العرفي والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اول فلان اللغوي معنى مصدرى والعرفى صفة هي مبدئ المعنى المصدرى واما ثانيا فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تم في كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عنه تحريفا عن الدلالة فما وجهه مع انه لا دور ولو سلم فتبدل اللفظ بما ادركه لا يوقع الدرك قلت اراد التحريك عن القيمة اللفظية فان اراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم انه من ذكر اللساني مستدلين بوجهين احدهما انه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعاني ثانيهما ان القلبي يرمي اختصاصا من العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختار الشارح في هذا الكتاب التفسير الثاني وفي شرح المقاصد الاول اى يشتمل ويظهر تفسيره ليتجلى والاتصاف بفعال من الوجود ما يذكرون تغيير للمذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير ليدكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللساني والمقصود منه فم لا يرد من ان الذكر هو التلطف فيلزم ان يكون المعلوم الذي لم يتلفظ باسمه احدا خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجبا ان كان او معدوما تعميما لا يذكروا بيان لفائدة اختيار المذكور على الشئ ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل اورد عليه انكم حكمتهم عليه بامتناع العلم بالحكم على الجرمول محال وقد يعتد بان مراد المنكر ان علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عند باري وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وهذا لا صولة له في العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل لما كرم يتصور مفهوم اخر يشابه فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل التعريف ادراك الحواس اى الجسم الظاهرة اما الباطنة فهم لا يثبت بها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة السبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس في الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للحواس هو الحواس ودفع باننا نقطع باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء الى النفس قطعنا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو مذهب الاشعرى ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالسموعات والبصر بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما اننا اذا علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين الحالين فرقا بديها وقد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للعقائد ثانيهما ان العرف واللغة والشرح شفى العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب ادلا بان المنفى عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس واثانيا بان كل من لذي العقول فيخرج احساس البهائم عن الحدوث ثانيا بان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الاحساس اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اى ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقى ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازى كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعله مدكاً فاحفظه ليحفظك عن الخيرة من التصورات والتصديقات بيازالادراك العقل فقط فان ادراك الخواص لا يسمى تصوراً ولا تصديقاً فاصطلاح حكيم ولا متكلم ان قلت فيبطل حصرهم العلم في التصو والتصديق قلت الحاصر لا يعد الاحكام العلمية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال لقولك الشمس موجبة واجتماع النقيضين محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الخزم بالباطل كجزم الفلاني بقاء العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتباعاً لمن يحسن الظن به كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة وانما كان علمه محتملاً للزوال لانه قد يطلع على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يحزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب قد يجهل كبر وغير اليقينية وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد وذلك لان الجهلي هو الظاهر المطلق سواء كان تاماً او ناقصاً ومطابقاً للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة او قائم بحله وهذا ادلى من قول بعضهم امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غيراته ولعله اختار عدم انداجه في الحد او اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب مادي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تميزاً بمصدر من باب التفعيل بخلاف الاء الاول ومعناه جدر كثر وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلاً يوجب لموصوفه تميزاً عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا الفعل بمعنى جدر كثر لا يخلو النقيض يخرج الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاخيرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجه واحد لا يخلو التميز بنقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يخلو بنقيض نفسه لان معنى احتمال شيء لشيء ان يحوي انصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بدل له ما يناقضه ثانيها لا يخلو متعلق هذا التميز بنقيض هذا التميز وهو مختار المحققين المتعلق بالفكر في الشيء هو الشيء للتصديق والتصديق هو طرف القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتميز ما به التميز المعنى المصدري لعدم احتمال النقيض وادرج عليه اولا ان العلم الذي هو تصديق عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي لا ما يوجبها وثانيها بان لا يصح تقسيم العلم الى التصديق والتصديق لان العلم يوجبها فيغيرها اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات والنفي هو مذهب الحكماء اما عندنا فالعلم ما يوجبها ونحن لا نسمي الصورة تصديقاً والاثبات والنفي تصديقاً حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات والنفي فتصديق ولا فتصديق وهذا تقسيم صحيح وثالثنا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجه الذهني والمتكلم بنفيه اجيب بان المحققين يثبتون اوبان المراد بالصورة ههنا الشرح الخيالي لا الموجح كما يزعم القائل بالوجه الذهني وارجع بان متعلق العلم العادية كعلمنا بان جبل احد ينقلب اليوم ذهباً يخلو النقيض يخرج عن الحد ذلك لان خرق العادة جازمة اجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يخرج من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكناً بالذات فانيك اذا ابصرت زيدا ايقنت بانه موجح يقيناً لا يزول مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون ثالثها ان لا يخلو صفة للصفة والضمير فيه للتعليق والمراد بنقيض الصفة فالعلم صفة لا يخلو متعلقها بنقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز المعنى المصدري والتصديق عين الصورة والتصديق عين الاثبات



والنفي على وفق الحكماء فإنه وإن كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب  
تميزها بين المعاني لا يحتمل النقيضين وهو مختار صاحب المواقف واريد بالمعاني ما ليس محسوساً باحدى الحواس الخمس ويقابلها الاعيان و  
هي المحسوسات باخذها على هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختاراً لا يشعر ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني  
كما ذكره الشارح وشاملاً للتصورات بناء على انها لا تنقضى اهلان عدم احتمال النقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلاً كالتصور  
ان يكون له نقيض لكن الادراك يقيني لا يمكن ارتفاعه وهم هنا بحث وعوان المراد بالنقيض في المحسوسات التميز على ما اختاره المحققون  
والتصور علم موجب للتمييز لا عين التميز فكون التصور لا نقيض لا يصلح سبباً لدخول في الحد اجيب اولاً بان المعنى لا تنقضى لتمييزها الذي  
هو الصورة على حذف المضاف وثانياً بان انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز الحاصل من العلم وثالثاً بان معنى النقيض  
في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما ذكرنا في الاشارة الى انه غير مختار عنده واختلف فيه فقيل المفردات لا تتناقض اذ التناقض  
هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والامر ترفع عنه وهذا لا يوجد في المفردات كالانسان واللاتسان الا اذا اعتبر حملها على شيء  
وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه  
عن شيء واختاره الشارح اما اولاً فلا انه مطابق لمصطلح اهل المنطق لقولهم نقيض المتساويين متساويان واما ثانياً فلا انه لو لم يكن  
للتصور نقيض لزم ان يكون كل تصور علماً مع ان بعضها لا يطابق الواقع وانما لا يطابقه لجهل لا علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى  
ان لو اختلفت النسبة معها كما كانت متناقضتين وعن الثاني ما افاده السيد السند من اننا اذا رأينا حجراً انتصبناه انساناً فهذا الصلوة  
الانسانية تصب مطابقة للانسان وانما الخطأ في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اى التعريف لا يشتمل غير اليقينية من التصديقات  
لاشتمالها للنقيض ومقتضى الشارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد لكونه شاملاً لكنه اقل شمولاً من التعريف الاول  
هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة بها اسم  
فعل بمعنى خذ وهذا اسم اشارة فلا تقديروا ولكن ينبغي ان يحمل العقل في التعريف الاول على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن  
يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المأثورين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثاني وانه  
ينبغي تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول تصديق الغير اليقيني لانه لا يقع علماً في اصطلاحنا لان العلم عندهم  
مقابل للظن اى عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل  
السيد السند في شرح المواقف قال العقل هو انكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والحمل المركب اعتقاد المقلد  
المصيب انتهى ولم يذكر الشارح الحمل المركب واعتقاد المقلد لانها في حكم الظن للخلق صفة للمضاف اليه اى المخلوق فهو مصدق  
بمعنى المفعول من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته الخالق او للعلم  
وقيل الثاني غير صحيح ولا لزم ان يكون علمه تعالى قائماً بنفسه لا قائماً بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته فهذا المقام  
هو انه غير محتاج الى السبب لا انه قائم بنفسه ثلاثة الحواس السليمة احتراز عن المريضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوى والخبر

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله انه لا يسمع عاقل لا يحكم الاستقراء هو التخصيص واصله طلب المفقود في قرية قريبة  
 اى الحصر استقرى لا عقلى ووجه الضبط اى ضبط الاقسام بين النفي والاثبات وقد جرت عادة تسميه وان لم يكن الحصر عقليا ان  
 السبب ان كان من خارج اى خارج الدلالة فالخبر الصادق فانه صوت يسمع من خارج والاى وان لم يكن خارجا عنه فان كان  
 الة غير المدركة صفة لالة اى ان كان السبب الة مغايرة للمدركة فالحواس والاى وان يكن الة مغايرة للمدركة فالعقل ان  
 قلت المدركة فى الحقيقة هى النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغاير للنفس اوجب بوجهين احدهما ان  
 الشارع بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المسامحة وترك الدقيقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما  
 سواه من الاسباب كالحواس لم يجعلوه. ثانيا على التجنى كقولهم القدوة صفة تؤثر على وفقر الارادة مع ان المؤثر فى الحقيقة هو  
 القادر هذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطو ليشتمل المدركة كالعقل ثانيا ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف  
 عند الاشاعة اذ الغير عندهم ما ينفك فى الوجود وهم يقولون صفة للموصوف لا عينه ولا غيره ودفعوا بان حمل الغير على هذا المصطلح  
 خلاف المتبادر وثانيا بان قولهم لا عينه وغيره انما هو فى الصفات القديمة وثالثا باننا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان  
 قلت كيف نفى كون العقل الة مع انه ل فيما بعد العقل قوة للنفس بمادة تعد للعلوم اوجب بوجهين احدهما ان النفي متوجه الى  
 القيد فقط والمعنى ان لم يكن الة مغايرة للمدركة بل كانت عينه فى العقل ثانيا ان النفي متوجه الى المقيد ولكن صفة الشئ لا تنفك  
 الة فلا يقال ان حرارة النار الة لحرارة وادرج عليه او لا اطلاق الة على العقل شائع فى عبارات المشائخ وثانيا انه يلزم استدراك  
 غير المدركة اذ يكفى ان يقال ان كان الة فهو الحواس وان لم يكن الة فهو العقل فالوصف بغير المدركة يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك  
 فى كونهما الة فان قيل حصر الاسباب فى الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها سبحانه من غير تأثير  
 للحاسة والخبر العقل اذ قد تقرر عند الاشعري ان لا تأثير للاسباب المخلوقة فى الحقيقة خلا للحكماء والسبب الظاهري اى ما بعد اهل  
 العرف سببا كالتأثير لحرارة هو العقل لا غير وانما الحواس والاحبار الة وطرق لف ونشر مرتب فى الادراك والسبب المفضى مبتدأ  
 والخبر لا ينحصر والانضاء التبليغ اليه الى العلم والجملة اى ماله مدخل ما فى حصول العلم مد خلا قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا بان  
 يخلق الله تعالى العلم تفسير للانضاء معناه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهره ذهب  
 الاشعري هو الاول بطريق جرى العادة الالهية وفيه مدعى الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومنه ههنا ان هذا بارادة  
 الله سبحانه وان شاء لم يخلق على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صبره عز الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغرب  
 المشاهدون كاحراق النار سمي فعل العادة وان كان بخلافه كصيرة النار بردا وسلاما سمي خرق العادة والمشهور ان المراد هو العادة  
 الالهية وتخبر بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا يبعد عند مسلمها على عادة المصنوعات مجاز ليشتمل المدركة متعلق بمقدار اى  
 يراد المفضى كالعقل والالة كالحس والطريق كالتجرب لا ينحصر فى الثلاثة بل فهنا اشياء اخر مثل الوجدان بالكسر قوة يدرك بها المعاني  
 القائمة بيد المدركة كالهمم والغنى والفهم والعطش والمجوع واختلف فانه قوة الوهم التى هى احدى الحواس الثلاثة ام غيرها والمشهور



هو الاول والحدس قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلى من غير حاجة الى التفكير وهذه القوة من اشرف الالات  
 الادراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الى انكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي  
 تكرار مشاهدة السبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات اى بمعنى الكسب المقابل  
 للضررى وانما قيد بـلان نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسب والضررى والمقدمات من عطف الخاص على العام  
 لاختصاصها بالقضايا التى يتألف منها القياس والمبادئ يعبرها واجزاء القول الشارح ويجوز ان يخص المبادئ باجزاء المعارف  
 وحاصل السؤال ان الحصر باطل لانكم ان اردتم السبب المؤثر فى الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان اردتم السبب الظاهرى  
 فهو العقل وحده وان اردتم مطلق السبب مؤثرا وظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اى الحصر فى الثلاثة  
 على عادة المشائخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يفيض في الجملة  
 والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصرها فى ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لما وجدوا  
 بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاث فيهما بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم  
 سواء كان من ذوى العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتمع وفي التسوية اشارت الى وجه عدم ادراجها فى العقل جعلوا  
 الحواس احدى اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اى اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفاد من الخبر الصادق  
 جعلوه سببا آخر تشريفا له واهتماما بشان لافادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجها فى العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة  
 المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر والحفظ وحزاء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبيناها ان الدماغ ذو بطن منقسم  
 الى ثلثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذى يلى الناصية ثم التجويف المؤخر الذى يلى القفا واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق  
 فى هذه التجويفات خمس حواس احدى الحواس المشتركة فى مقدم التجويف الاول يرسم فيها جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات  
 حاضرة عندها فصولة القمر عند وئيقه <sup>(النام عجم)</sup> منقوشة فى الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقع فيه  
 خمسة انهار الثانية للخيال فى مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فاما زيدا  
 حاضرا عندك فصورته مرسومة فى الحس المشترك فاذا غاب صارت صورة مرسومة فى الخيال وهذه الخامسة يعرف زيدا اذا عاد بعد غيبته  
 الثالثة الوهم فى مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعانى الجزئية والمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده فى المحسوسات  
 كادراكنا شيئا من زيد ونجل عمر وقال بعض المحققين هذه القوة غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن  
 الميت وان حكم العقل بان لا مخافة عند الرابعة الحافظة فى التجويف المؤخر تحفظ المعانى الجزئية التى تدركها الوهم ففى خزانة  
 الوهم الخامسة المتصورة فى مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعانى وفصل بعضها عن بعض ومخصص كلامهم  
 فى اثباتها انا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة وقد تقر ان الجزئى لا يدرك الا بحاسة جسمانية فعلم ان مدركاتها حواس  
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السر سام يصبر يسمع ما

لا وجه له في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غير القبول فالحفاظ حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا  
يصدق عنه الا الواحد بزعمهم واما الوجود فمقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها و  
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا ما بلغها من الحواس الظاهرة فذكرها حاسة اخرى واما الحفظ فلان الوجود قابل للمعاني  
فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلا تقتصر انسانا ذراسين وانسانا بلا راس وليس هذا في الحس  
المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوجود والحفظ لا يلبس من المعاني الموجدة في المحسوسات  
الظاهرة فهو في حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلا يختل بالادراك الحاسة بآفة موضعها من الدماغ كما علم من الطب هذا المختصر  
مقالته لم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحديسيات والتجربيات والبدعيات والنظريات لان تفصيلها من داب الفلاسفة وكان  
يرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا جزاء ما لم يثبت يفضي الى العلم بخرجات التفات اى توجه وهذا في البدعي او بانضمام حدس الى  
الاتفات او تجرئة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الرجلان وان الكل اعظم  
من الجزء مثال البدعي وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نور القمر نقصانه على حسب البعد  
والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نارا واما غير المحاذي مظلما وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كالا و  
بعضا يعطى يقينا بان نورا مستفاد منها وقد انكر بعض علمائنا عليهم واستبدل بدل لائل نقيلية لا تدل على مطلوبة فهم قوله تعالى يسئلونك  
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبنا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى  
ان اللان بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس  
ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي العمل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار  
آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وفسرت بان آية الليل القمر آية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل  
عليه السلام ان يمسح القمر فيكون نورا والجواب اوله ان اسناده ضعيف وفسر الآية بان آية النهار هو النهار آية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم  
صحة الاسناد ان جبريل محاذ نورا الذاتي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجمل استخرج الخسوف بالحساب العلى المذكور في المحيط الزيجات  
يعطى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية ككتابنا سر السماء و  
كتابنا ما غطى ورسائلنا في معرفة الخسوف والكسوف وان السقونيا مسهل للصغار مثال التجري والسقونيا لبن نبات يجفف فينجح وهو  
شديد الحرارة واليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات فيجوز الصغار وهو خلط حار يابس اصفر اللون والطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث  
اليرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثمان لقوله فجعلوا وضمير الفصل للحصر وان كان العلم في البعض  
كالحدسي والتجري باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة فالحواس بتشديد السين جمع حاسة مزججة اذا طلبه وادركه بمعنى القوة  
الحاسة بيان لوجه التاميز وان ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالاذن والعين والقوة كيفية في العضو بها يصدق عنه الفعل خمس  
خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من الحس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدركه بالذقة الجماع والحق انها باللس بمعنى ان العقل



حاکم بالضرورة لا يبرحها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد فان البرهان لم يقم على ذلك واما الحواس الباطنة التي يشتملها العقل  
فلم يقم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرود لا يدرك بالجزئيات الا بواسطة  
الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجريدها تنع استحالة ادراكها بالجزئيات والا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي ثانياً فان الواحد لا يصد  
عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال خاصة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الواهة والمحافظة  
هل يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا  
على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا عيبنا ان الواجب مختار له ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في  
النفس متى شاء بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مولفاتنا وخلصه ان الباطل هو اثبات تلك الحواس على  
سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اشتدناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يستعمل الطب و  
اعتقدنا ان تعالي مستخر الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا يابس قطعا لما نجد من فساد الخيال بالهتمة  
اصابت مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاحي الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة  
الدين الاعتراف بما فاق حفظ السمع قيل قدمه لشرفه اما اولاً فلا يدرك من جميع الجوانب واما ثانياً فلا يدرك من وراء الجدار  
بخلاف البصر في الارض واما ثالثاً فلا يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعاً فالتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذلك  
ترى كثير من العياني اصحاب عقول وعلوم والصم ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الحكماء الاشراقيين ربح بعضهم  
البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي انت بتاويل الحاسة او نظراً الى الخبر قوة من عن موضوعه في العصب والفاقة  
في وهو جسم ابيض سهل الانعطاف غير الانقطاع ينبت من الدماغ او من الخناق ويوصل قوة الحس والحركة منهما الى البدن تفصيل  
ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به الخناق الموضوع في فقر الظهر وفي الدماغ تجويف مملوء بالبخار اللطيف النواحي المسمى  
عند الاطباء بالمرحج النفساني وقد خلق في هذا المرحج قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من الدماغ وسائرها  
من الخناق وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا المرحج يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبته او وقع فيها خلط يسد  
مجراه بطل حس العضو وحركته ومن ذلك الخذل والرغشة والفالج وبطلان الشم والبامعة والكتاب لا يجتمل تفصيلاً اكثر من هذا  
المفروض في مقعر الصماخر المقعر طرف من التقدير ومقعر الاناء باطنه ومقعر الميرغورها والصماخر بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على  
الاذن والسين لغة وذكر علماء البشر يحج ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لتلايد خلمها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة  
دفعه لذلك حسن باطنها وتنتهي الثقبة الى فضاء قد فرش العصبه على باطنه وهذا الفضاء مملوء بهواء رائق يحدث الصوت بتحريكه  
تدركه بلفظ المجبول بها الاصوات الباء للسببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية الصوت الى الصماخر  
والصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجة الشبيهة بتموج الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث التوجر اما من قعر جسم كوقوع حجر على حجر او  
من قلع كالكسار خشب او من خرق الهواء كاتار الطنبق ويكون شدة الصوت على حسب قوة القراع والقلع والخرق فاذا ضعف جداً فلا

صوت فاذا وصل المتوج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخر حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء المتوج مصادما من جدار وجبل فيعود متوجا كالمتوج اذا قرع الساحل فيبلغ الصماخر ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم كحد ان البيت لم يميز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء وبوجه احدها اما الصوت ثانيها انا نسمع الصوت من بعد بعد القرع ثالثها ان من وضع فمه في انبوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين الا ذلك الرجل واعترض عليه اولا باننا نسمع الصوت من وراء الجدار والغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسددا الباب والكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار السقف فسمع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء فسمعنا مجردا عن التركيبات الصوت وثانيا باننا نسمع صوت لب اللب في قشرة وكذا صوت الحصاة في كرة مخوفة مما لا مسام فيه كالذهب للديد والجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيمتزج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن لاندر كنهها كظنين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مولاتنا بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في على الطبيعة القائلين بان الحاسة تدرك بطبيعتها وايضا على جمهور الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا متوج استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هوا الى الصماخر استعد القوة الموجهة في العصب لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بل يختلف وايضا على من يتعصب من اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو يخلق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان صوت الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه اننا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجيء او عدا والدليل ان كان دليل لا ظنيا لكنه قد يردى الى حد من موجب للجزم في النفس اشارة الى مد بعض الحكماء حيث زعموا ان مدلك المحسوسات هي الحواس لا النفس عند ذلك اي عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالي والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحاته مستندا بقوله تعالى قائلهم يعذبهم الله يا ايديكم والثاني ظاهر مذهب الاشعرى من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازي ان كوز السبب التلايني الاستناد بلا واسطة والمحقق الدواني بحث فيه وههنا اجابات لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقتر الصماخر وما بعده توضيح وبيان للفائدة وعندى فيه نظرا ان تلك العصبية ذات قوى اخرى كالقوة الجاذبة للغذاء والماسكة له والواضحة له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلته القوة خارج الاذن والا لم يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظرا اذا انتقل القوة بلا انتقال العضو الحامل لها فسقطت الوجه ان الصوت ينفذ من مام اليدين ولذا تسمع ولو جعلت الانامل في الاذنين ثالثها

والبصر وهي القوة الموجهة في

العصبتين منتهى مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريباً من ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب المجوشتين اسم مفعول من التجويف والعصاب كلها مصمتة اى لا جوف لها ولكن ينفذ الرهر فيها بلطافة ومثل جالى نوبس بنفوخ ضوء الشمس في الماء الا



عصبنا البصر فلها جوف للحاجة الى توفّر الرّوح فينفذ فيها الرّوح النّوّاني من الدماغ الى العينين تتلاقيان فون ملتقى  
 الخارجين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النّوين والحكمة فيه ان يتقوى النّو بالاجتماع وان لا تقوى العين بوقوع الرّوح  
 في مبدأ العصبه وقيل ليكون المرئ واحدا ثم تفترقان فتتأديان الى العينين اى تصلاان والتأدي الوصول واختلف علماء  
 التشريح فيه فقليل تقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبه اليمنى الى العين اليسرى والعصبه اليسرى الى العين اليمنى و  
 قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين و  
 في المعنى الثاني ظاهر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبين في ابدان المشرحين كما ترى من اوضاع العرّ والمقصود  
 في الايدى والله اعلم بذلك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا بالذات هو الضئ واللون وما سواها مبصر بالعرض و  
 زعم قوم ان الضئ نوع من الالوان ودفع بان البصر يفتى بالظلمة مع ان اللون لا يصرف بالاجتماع والاشكال الشكل عرض يحصل  
 للسطح والجسم من حيث احاطة حد به كالكرة او كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدر متصلا وهو الجسم كالعظم و  
 الصغرا ومنفصلا وهو العدد كالخمسة والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف الشفافية  
 والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف واورد عليهم امور يظهري بعد التامل انها راجعة الى ما ذكره الضحك البكار  
 فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والهوس فهما من الشكل والسكون كالاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلّة فهما من  
 العدد وكالكثابة وسائر النقوش فهى من الوضع والشكل وهذا المحصر عندنا عادى ولا يمتنع ثرية ما سواها كما يذكر في بحث ثرية الحق  
 سبحانه ما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال الجسد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فقد جنى الاشعري ان يصير  
 اعنى الصين بقعة اند لس يخلق الله سبحانه الادراك فيه والشرع هو قوة مودعة في الزائدين بالزائد المجع والزائدة بالفارسية افزوني  
 وصحى بعضهم بالملامة وهو مائتاً من الجبل وهما عصبان مستديرتان واورد عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحد  
 الزائدين فالاولى ان يقال في الزائدة قلت تاسع لظهور المقصود ولو افتر كان ما افتر عظم ما اصلح لايها انها زائدة واحدة  
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بفهم الميم وتشديد الدال الشبهتين بحملتى الشدى الحلة لفتخيز  
 رأس شدى المرأة وفي الكلام تجريد يدك بهما الرّاخر بطريق وصول الهواء اليك بكيفية ذى الرائحة اختلف في كيفية الشم فقال  
 للجهول يتكيف الهواء برائحة المشموم كالمسك مثلاً بسبب المجاورة ثم يتكيف الهواء الاخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف  
 الى الهواء المجاور للحمتين او يصل الهواء المتكيف بعينه من خارج الانف الى الخيشوم بجذب الاستنشاق وبالجملة المشموم حقيقة  
 هو كيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد ينسب  
 هذا القول الى ابي نصر الفارابى ودفع بانه يلزم انتقاص المشموم ساعة فساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايداه بانتقاص الورد  
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفقد لان الجسم عند غير متناهى الاجزاء  
 وفيه نظراً ان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجسام لا تخصى من غير انتقاصه

الى الخشيم بالشين المججمة ما بعد من ثقبه الانف اى اتصاها وقيل عظم مثقب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقبه نديجا و  
الحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتؤذي والذوق وهو قوة منبهة منتشرة اسم فاعل من الاثبات هو انفعال  
من البت وهو التفرق وانما وصف الذوق واللمس بالاثبات لانه لا يدع لان محلها اوسع من محال القوى السابقة فاسبب التفرق  
في العصب المفروض على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلاف في الذوق ثقيل يختلط  
الاجزاء اللطيفة من الطعام باللحاب وتنفذ بمعنى تفرق في العصب فيكون المحسوس كيفية الطعام وقيل يتكيف اللعاب بطعم الحرارة  
فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختار في الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المخذ الذي كانت  
يلزم هناك واللمس وهو قوة مخلوقة في الانساف الدقيقة من الاعصاب منبهة في جميع البدن فيبحث لما ثبتت عند اهل  
التشريح انه لا حس للعظم والريه والكبد والطحال والكلى لعدم انتاج الالياف العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن  
والريه دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل المؤذية والكبد والطحال معدن الاخلاط الحارة والكلى يحوي البول المالح فسلب عنها  
الحس لا يردوم الوجه نعم قد البست غشاء الطيف اذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وقد كرم بعضهم ان ثلث اللحم حساس هو  
الذي يلي الجلد وثلاثة بلا حس واجيب باننا اراد ظاهر البدن واودع عليه الاطفار اللحم الا ان يرد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف  
المضات اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطف والكثافة والهشاشة والزوجة  
والبلية والنفات والخفة والثقل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و  
اليبوسة اما غيرها فتمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلاة واللين وصرح  
الامام الرازي بانها من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وكل  
حاسة الجائر المجور مرتبط بوقوف قدم الحصر اى من الحواس الخمس يوقف بلفظ المجهول من الوقوف وهو الاطلاع اى يطلع بتشد  
الطاء على ما وضعت الجائر المجور مفعول ما لم يسم فاعله اى تلك الحاسة له يعنى ازاله تعالى خلق كلا من تلك الحواس  
لا دراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك  
بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس المقطوع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر  
والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع انها من  
الملموسات عندهم واللمس قد يدرك نحو المقدار الحركة والسكون مع انها من البصريات عندهم واجيب بوجه آخر ان تخصيص  
اضافي لا حقيقي لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر مع انها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد  
عن العسائر بمراحل ثمانية ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الاسم المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثالثة ان المراد  
بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار لقائل انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز و  
مع المراد بالجواز الامكان العقلي الذاتي لا الواقع ١٢

في الاصل

في الامانة



الفلاسفة القائلين بالامتناع والحق الجواز لما اذ ذلك اي الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس بل باسباب  
جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد لها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قبل الاول وعند  
بدل عقيب واجيب بان المراد التأخر الذاتي ادراك الاصوات مثلاً فان قيل ليست الذائقة كذلك حلاوة الشيء وحرارته  
معانها بل الحلاوة بالذوق والحرارة باللسان الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك  
الحلاوة والحرارة معاً فيصير قول المصنف بلا حاجة الى جواب الشارح الذي هو دعوى وجوب القوتين في اللسان بلا دليل وعندى  
فيه بحث لا دينافي قول المصنف لحواس محله مخالف لاجتماع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في النفس كفاية  
ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضول العضو الواحد يكون ذاتي اربع الجاذبة والماسكة والمأخضة والدافعة بل ثمان كما  
في المعدة فان هذا القوى الاربع موجب فيها لجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفع ثقله وفيها اربع اخراجها بخرجها اعني الدم  
المجرب من الكبد امساكه وهضمه ودفع ما بقى وكذا في الرحم لتدبير غذائه وتربيته للجنين كما تقر في علم الطب والخبر الصادق اي  
المطابق للواقع فان الخبر كلام اي مركب من الكلمتين فصاعداً بالاسناد وهذا يشمل الخبر الانشاء يكون النسبة خارج يخرج الانشاء  
تطابق تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقوق بعضهم انها من  
اوصاف النسبة اولا والخبر ثانيا وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء  
على ما هو به الضمير المرفوع للشيء والمجور للوصول اي الاخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه ثم ان اريد بالشيء  
النسبة فمأخوذة عن الوقوع واللا وقوع وان اريد به الموضوع فمأخوذة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والاول اقرب من حيث  
المعنى لان الخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ووافق بقول الشارح اي الاعلام بنسبة الثاني اوفق من حيث اللفظ  
لتغييرهم عن الموضوع بالخبر عنه كذا افادة المصدق ولا على ما هو به اي الاخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا  
الوجه اي الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تامة تطابق للواقع اولا تطابقه فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر فمن ههنا  
اي لانه يصير كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق  
بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من التواتر اصله في اللغة ان يحى واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل  
في التتابع والتوالي سمي بذلك لما ان لا يقع دفعة او دفعة عليه انه يحى وان يخبر القوم الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى  
الفلسفي الذي هو الاكثار غير التقسيم وعندى انه تكلف بل الجواب انه لا نسلم ان يسمع احدا ناكلام جميع عظيم معاً بحيث يستيقن  
ان كل واحد منهم اخبر بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عز استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و  
الوجدان ولو سلم فكون الاكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية بل علم التعاقب هو ان يحى بعض عقب بعض والتوالي مشتق من الولاء  
وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلة فيحتمل ان مذهب حصول التواتر مادون العشرة كما هو رأي  
قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة تجوز لا يتصور توافقهم اصله المشي على طريق واحد مشتق من وطى الا قد اصر

اى لا يجوز العقل توافقهم فسر ذلك لان تصديق التواطى غير ممتنع بل واقع فانك تحكم على التواطى بالاحتمال وهذا لا يمكن الا بعد تصويره  
 واورد عليه ان منع التجويز العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب بانك لا تريد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم  
 كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرا ممكنا على الكذب  
 اى من حيث كثرتهم فخير الافراد الذى يفيد الجزم كونهم صلحا لا يكون متواترا ومصداق مصداق الشئ بالكسر ما يصدق له  
 صيغة الالة اى هى دليل كون الخبر متواترا ووقع العلم من غير شبهة فكل خبر يتردد العقل فيه فانه لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير  
 شبهة صفة للعلم او حال عنه واورد عليه بانه مستدل اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بانه تأكيد وتوضيح لان العلم  
 قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو من هب المحققين وشرط بعضهم في التواتر عددا معيننا  
 يحصل الجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضي الباقلاني ما فوق الاربعة لان شهرى الزنا اربعة ويجب تعديلهم فلو افاد خبر  
 الاربعة يثبت لم يجب تعديلهم وقال بعضهم اثناعشر لقوله بعثنا منهم عشرة نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام  
 بجهد الجيايين وامره ان يبعث من قومه اثنا عشر رجلا ياتون باخبار الكفار قال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون  
 صابرون يغلبوا مائتين وهو في غاية الزكاة لان الآية في الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك  
 من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضي الله عنه وكان منهم الاربعة والنبي صلى الله عليه واله وسلم ماضى بنشر الشرع المفيد لليقين و  
 قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واجتار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليمعوا كلام الله فيخبروا قومهم بما امره نبي  
 ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة وكلاهما على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندى ان الاخبار متفاوتة وذلك فاذا سمعت ان  
 جارية مخوم جازمت بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقى ههنا بحث وهو ان العلم موقوف  
 على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدوام اجيب بان الموقوف على التواتر هو وجو العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر المتواتر  
 وهكذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجو العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة  
 يريد ان كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الشرى حكم ضرورى لا يحتاج الى دليل موجب للعلم الشرى هذا هو المختار عند الجمهور وذهب  
 امام الحرمين وحجة الاسلام وابوالخمين والكوفي المعتزليان الى انه نظرى كالعلم بالملك الخالية الماضية و الارضية الماضية تأكيد  
 للرد على من زعم من السمنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع في الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه هم مستدلون  
 بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها ممتنع والبلدان بالضم جمع بلد النائية كقوى العين ومقتل  
 الام اى البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلى الارضية والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ  
 في هذا البحث لتمثيلهم المتواتر بخروج اسكندر وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الارضية لزم اما ان يكون قوله الخالية في الارضية الماضية  
 لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كان في الزمان الخالي واما ان يكون المعطوف لغوا لان العلم بالملوك الماضية حاصل  
 بالتواتر سواء كان في البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى في شرح الكلام  
 مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لا استدلال فان ضرورة الشرى



تثبت بالضرورة لا بالدليل وكما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهها الاستدلال بوجود مكة شرفها الله سبحانه من قولهم فكذا  
 اذا نقص او اهلك سميت بهلا كما تنقص الذنوب او تهلكها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او تهلك من الخد فيها او من  
 المكاكة بالضم وهو مخ العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبغداد فارسي معرب اي بستان العدل وكان هناك بستان الملك نوشيروان  
 يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داسا  
 الخلافة العباسية دهر اطول ولم يميت بها خليفة وانه ليس الا بالخبر اورد عليه ان جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل علوانه حاصل  
 بالتواتر فان العلم اسبابا اخر من الحدس والبديهة اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجزم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم حاصل  
 به بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار الحققين وذهب امام الحرمين وابو الحسين المعتزلي الى ان نظري واستدل ابو الحسين بان لو كان  
 ضروريا لم نحتاج الى توسط مقدمتين والثاني باطل لان العلم بموقف على انه خبر عن محسوس وان الخبرين لا داعي لهم الى الكذب  
 وكما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدماتين ولا ينافي جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بمثنى ومثنى  
 وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في رايته انه قسم ثالث بين الضرري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة الامامية  
 فيه ووجه الجزم ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين  
 لا اهتموا لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولها باننا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب  
 وثانيا باننا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استدلال  
 لان ضرورة الضرري ضرورية لا كسبية ولا لزم التسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم  
 خبر النصاري واليهوي فانها متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصاري فانهم زعموا ان اليهوي قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر  
 فيهم ونحن نقطع بان كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض  
 اليهوي لم يستحق اقامة وخنازير فاجتمع اليهوي على قتله فاخبره الله تعالى انه يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقي عليه شبهة فيقتل  
 ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانيها ان رجلا كان ينافق فخرج ليبدل عليه فوقع عليه شبهة فقتل ثالثها ان  
 طيطانوس اليهوي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجد لصعته الى السماء فلما خرج القى عليه شبهة عيسى عليه السلام  
 فاخذوا اصابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهوي فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال  
 تمسكوا بالسبب ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدى غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بان كذب لان شريعتنا  
 ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصاري بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهوي للنصارى على ان  
 الاضافة الى المفعول لطابق ما في التلوين من لفظ اليهوي بدل النصاري واورد عليه انه لا يصح عطف اليهوي على النصاري في محاب  
 بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهوي وكله تكلف والحق ان بعض النصاري متفقون مع اليهوي في الاخبار بقتله كما يدل عليه سيجوهم  
 للصليب وايضا من ايام العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب للشبهة التي صلب

عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصارت الميت حيا باصلها فاخذها و  
 اتخذ اليوم عيداً وخبر اليهود بتأبث دين موسى عليه السلام فتواتره منوع إما مجمل فلا أن مصداق التواتر حصول اليقين ولم  
 يحصل ولنا فيه نظران نفى الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللخصم منوع وأما مفصلاً فالجواب عن خبر  
 النصارى بوجه آخر أنه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عدد التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه  
 السلام وكانوا سبعة اوستة منهم مع قتلهم لا بعد اتفاقهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع  
 العظيم كحرص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولاً بان المصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول  
 وثانياً بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء فمما لا يتحقق المشاهدة اليقينية ودفع الجوابان بأنهم  
 نقلوا انه صلب حياً وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة وايضاً كان الشبه من حين اخذوا لا بعد القتل والصلب و  
 الا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حسن لقوله تعالى لكن شبه لهم واورد عليه اولاً جانه لا شبهة باعتقادهم  
 بل انما اخبر عما شاهدوا بابصارهم وثانياً بانه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن اخبار الانبياء بحجاز ان يكون رجل اخر شب بصورة  
 النبي واجيب عن الاول بما مرى انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والذين بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا  
 عيسى عليه السلام فاین صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى متمثلة على مصالح كرفع درجة المقتول استدراج القائلين  
 الى الضلال الشبهين فكانت جائزة واماً في سائر الانبياء فتغل بحكمة البعثة فتكون من المجالات الوجه الثالث ما اختاره القاضي  
 حسين الميبدى شارح هداية اثير المتكسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعرج بروجه مستدلين بقوله  
 تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعتك اتي واجابوا عن قوله تعالى وما قتلوا وما صلبوا بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا  
 في سبيل الله امواتاً بل احياء وعن بعض المكاشفين انه راي حسين بن منصور الملاح عيسى على الماء بعد ما صلب فقيل له  
 الست صلبت اليوم فقال ما قتلوا وما صلبوا ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين اما استدلواهم  
 فالجواب عنه ان التوفى هو القبض على الدنيا وقيل الكلام على القلب اي رافعتك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه  
 وجهان احدهما ان نخت نصر الملك الجوسى قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم خرب بيت المقدس واورد عليه  
 الامة المتفرقة شراً وغباً يستحيل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق ممنوع لانه قصد حرمهم وهذا يوجب اجتماعهم لرفع  
 الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترع ابن الراوندى المتكلم الزنديق والفاكه الى اليهود ولجئنا بما علم السليمان فان قيل اراد على المقام  
 الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد الا الظن اوخر عليه انه منقوض بخبر واحد الخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب  
 بان قوله لا يفيد اليقين سألته جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقدم في الاصول  
 ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر بن الخطاب ان لقي بآية الرجم فلم يكتبوها في القرآن حين جمع على عهد ابى بكر  
 انه كان واحداً وكشف المنازل ان علياً تحاكمه مع يهودى الى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي ومولاة تنبر فقال شريح لا شهادة



الذين والبسب نفضي لليهنى ناسلم لما رأى من عدالة السلمين وامثاله كثيرة نعم لا شك في ان خبره هو كذا الا كما يريد ظناً فوا وضم لظن  
 في الضن لا يوجب اليقين فالرالمالم يكن كل واحد من الاخبار مفيداً لليقين فكذا مجموعها كما ان كل واحد من النجملالم يكن ابضاً استحال  
 كون الكل ابضاً وايضا عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لا يوجب  
 نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنياً محتملاً للكذب والجميع يقيناً لا  
 يحتمل الكذب وادعى عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جوازاً لان رب سواه كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم  
 واجيب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه المعارض من ان كل مجموع فهو مساوى الاحاد في الضعف فمع كلية كاف في ابطال اما  
 وجوب اليقين فاما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الجبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثاني  
 الضرورى ان لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لا والآخر ينال في البديهة ولا اختلاف اى لا يقع اختلاف العقلاء في اثبات  
 الحكم الضرورى ونفيه والا كان ثبتاً عندنا لثاني محتاج الى النظر ونحن اى والمحال ان نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين القوى من  
 العلم بوجود اسكندر فثبت التفاوت والتواتر قد انكرنا فادته العلم جملة من العقلاء فثبت الاختلاف كالتسمية بضم السين وفخر الهميم و  
 قد تسكن قوم من قدام عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة  
 وهي معظم عند الهند ويا فخرن اليها مسافات بعيدة ويؤمنون ان صنم سومنات يتحرك للحركات الاختيارية وان من زار لم يتنازع  
 رجا الا في قالب بشراً للشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى في كسر صنم قصة ملححة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى بمن البراهمة  
 قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم  
 وقوع التفاوت والاختلاف في الضرورى ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى لا من حيث خفاء الحكم ونفسه حتى ينافى البداة  
 بل بواسطة التفاوت في الالف بالفقر والكسره عادت كرفتن بحيزه والالفه بالضم اشتهر في هذا المعنى والعادة والممارسة والاستعمال  
 والخطار بالبال بالحاء المعجمة والطاء المهملة التصق والبال القلب يريد ان قد يكون الحكم الضرورى محالاً بالالف به العاقل فيجد الاذعان  
 به اقل من الاذعان بالمالوت اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كما سارعت في قبول المألوفات اما بعد الالف  
 فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصوات اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم البتة  
 ضرورىين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجود ليس بعرض نجد الحكم في الاول اوضح منه في الثاني من حيث  
 تصوات اطراف اما بعد تصواتها فلا تفاوت في نفس الحكم وقد يختلف فيه مكابرة هي المنازعة تبلا حتى طلبوا للعلو والكبر وقال بعضهم  
 منازعة في مسئلة علمية لا لزوم للنصم واطار الفضل وعنادا بالكسر هو انكار حق النصم للعدالة وقيل المنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام  
 صاحب دغالا لزوم للنصم كالسوطانية اى كاختلافهم في جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابرة المعاند لا يضر  
 في بدهة الحكم ولا بطلت اليدهيات كلها التشكيك السوطانية فيها وانكارهم مع التشكيكهم غير مضر لاجماعنا واعلم ان للنفائين المتواتر  
 شكوك كثيرة تذكرها لتحديد الاذهان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك في الضرورى غير ممنوع الاول ان التواتر ممنوع عادة لان

كاتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه معلوم الوقوع والفارق وجو الداعي اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداعي اليه  
 وقع الاتفاق كاكل اللحم يوم النحر الثاني انه يلزم اجتماع القيسيين اذا اخرجهم عن بنقيضين دفع بان تواتر النقيضين محال عادة  
 الثالث ان الخبر المتواتر انما يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالسفينة والساحل وايضا يحتمل ان يخبروا  
 عن زيد انما ابصر رجلا اخرا لا من الله سبحانه خلق رجلا اخر يشابهه كما يرى بين الطيور من التشابه بحيث لا يتميز وايضا قد ثبت  
 تصوير جبريل بصورة دحية الكلبي والملائكة يوم بد بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصور ما لا وجود لها في الخارج والرابع انه  
 محتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكر الجماعة ثم يذكر الجماعة فيزعم انه متواتر لا يقال لو كان كذلك لاشتهر منشأه  
 لان هذا غير لازم لانه قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها اثر في الناس الخامس لو افاد علما فاما خبر ربا واما نظريا والاول باطل لان  
 يقبل التشكيك اذا قيل ان القوم اتفقوا على نشر الخبر لهبة او لرغبة والثاني باطل لحصوله لصبيان ولهذا التشكيك ذهب بعضهم  
 الى الوسطة السادس ملأ العلم الضرري خبر مجموع الاحاد عندكم والجميع لا يوجد في زمان واحد لان الخبر المتواتر في الاكثر يسمع  
 عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجو اللاحق وعدم العلة يستلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم اما كل من احاد  
 حروف الخبر وهو باطل لتواتر العلة التامة على معلول واحد اما مجموعها وهو محال لان لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجو ما  
 بعده والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي المقوى من التأييد وهو التقوية اي الثابت رسالت بيان لحاصل المعنى بالمعجزة و  
 الرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة مريم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك  
 الا رجالا نوحى اليهم بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التقيد بالشرعية توضيح واللام عند الاشاعرة لام الغاية و  
 العاقبة كقول الشاعر له الموت وابنا الخراب لا للغرض لان افعال سبحانه لا تغفل بالاغراض عندهم وخالفهم في ذلك المعتزلة  
 وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل بالحكم الاصولي وهو خطاب الله المعلق بافعال المكلفين واعتراض عليه بانه  
 يخرج الاعتقادات وهي اهم ما يبلغه الانبياء واورد بعضهم على التعريف او بانه لا يتناول من بعث لتقريدين غير كيو شع  
 لتقريدين موسى آجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغ الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبي الذي اوحى اليه لتكميل نفع فقط  
 كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي آجيب بوجه الاول التغير الاعتبارية الثاني انكاسلم انه لم يدع الخلق فقد وى انه كان يقول ايها  
 الناس هلموا الي فلم يبق على دين ابراهيم الخليل غيري الثالث ان نبوتك لم تثبت لمحمد بنى هزيمة ليس بيني وبين عيسى بنى كما  
 في صحيح البخاري وقد يشترط فيه الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانما علم اعلم اننا اختلف في النسبة بين الرسول  
 والنبي على هذا ذهب الاول انهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفي شرح المقاصد ايضا ولكن يرد عليه قوله تعالى وما  
 ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية الثاني انهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد والنبي من لم يأت به يد فعه قوله  
 تعالى في اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعم لان من الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان  
 النبي اعم ثم اختلفوا فقال بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك في النبي واعتراض عليه بما روي من ان الكتب فانه



اربعة عشر نكاحها اربعة النواة والانجيل والزبور والفرقان والباقي تسمى بالصحف فعلى آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسون  
وعلى ادريل ثلاثون وعلى ابراهيم عشر روى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قال بعضهم يشترط في الرسول شرع جديد  
بخلاف النبي فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبي اخر كمن كان يدعو الى شرعية موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل  
رسول كما في القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبي يحى ان ياتيه الوحي بوجه اخر من الهام او منام  
ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلام المصنف بمعنى من ارسل الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسلا او يكون  
بحاز مرسلا من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل كما نالك من الخبر الصادق والحجة التاريخية  
الاية اولها لغة او النقل من الوصفية الى الالهيية امر اى شى خارق اعطى للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل  
تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار رسما لوقفا عند الطباع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارج للعادة  
تصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخرج بالكرامة  
والاستدراج والاهانة والسجود واعترض على الحد بان محم مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه واجيب اولا بان التحليل بخارق وان  
ذكره في الخوارق مجازا وتعليقا لتقف على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صد عنه الفعل الغريب فهو امر مادي ان قلت فكذلك  
الكرامة تصد عن كل من باشر الولاية مع انه خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا في استطاعة كل ما اراد بل  
كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثاني لان لم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدقه لان  
ظهور الصدق متفرع على وجه الصدق ثالثا ان ظهور الخارق عن المتنبى عنى بحكم العادة الالهية غير واقعة بالاستقراء بل افادة  
الاشعري واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة وتمام البحث سيجى في النبوة ان شاء الله تعالى وهو  
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر  
موقوف على الخبر فالحبر هو الاصل في افادة العلم اقول يريد عليه ان الخبر المقرون بالقرآن كذلك مع ان المحققين كالشارح عداه هما  
يفيد العلم ويمكن الجواب اولا بان المصنف بعد لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرآن قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذا بصرت  
برضا في دار ثم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطن للحد والكفن والحنوط حاضرا بخلاف خبر الرسول فانه لا يمكن كسب  
مدلوله بدون الخبر اى النظر في الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اى  
الوصول واختار صيغة التكلف لاشتغال الاستدلال على التكلف والتقى بالامكان اما اولا فلان الوصول بالفعل غير معتبر في كون  
الدليل دليلا فان الرمان او التفاح مثلا دليل على مبدع وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم  
بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما لكن الاول بالثاني انسب و  
الثاني بالاول بصحيح النظر فيه اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة الصفة الى الموصوف عند الكوفيين والليبان عند البصريين اى الصحيح  
من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الاتصال على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد بكون النظر الفاسد

لا يوصل وهل يستلزم الجهل نفيه ثلثة مذهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد بيا اوصل النظر الى استغناء عن الصانع وقال الجمهور لا ولا لكان نظر المحقق وشبهه للبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لصوابا ولا خطأ الى العلم بطرب خبري قيد بالخبري احترازاً عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة والجدل والشعر لان الظن ليس علما في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصيغة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير اخرى وخلاف الاستلزام لذاته قوله آخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استدلالا ما للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب الفيض من عالم العقول بلا تخلف ولا لكان الفيضان متوقفا وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى العادة الالهية جرت بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختار الاختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدي وهو ان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كاجباب تحريك اليد تحريك المفتاح واختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للثنيتين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحتم ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذهب اكثر اصحابنا ويحكى عن القاضي ابى بكر وامام الحرمين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنودي انه لا استلزام بين الظن وما يوجب بل لا انتقال اتفاقا واورده على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظرد فعم بان المراد الاستلزام النظري وعندي ان الاستلزام ليس لذاته ولذا قد يحدث عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول لدليل على وجوب الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظري في القياس المركب بالترتيب لصح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهوان في قولهم يصحح النظرية وجهان احدهما ان يراد النظر في احوال بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحادث فيترتب مقدمتان ثانياهما ان يراد النظرية في نفسه وفي احوال فعل الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احوال مفرد في نفسه مركب لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافي بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه لا يثبت على تخالف الاشاعرة والمكاف في هذا التعريف امر شرعي بل هو تخالف اصطلاحى ولذا نجد كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم بالعلم بشئ اخر وهو مذكور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكر ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصن باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف اباحت احداهما ان يتناول الحد المستلزم لتصديق الحد والملزوم المستلزم لتصديق لازم البين كالاثنتين للزوجية آجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفعه بان لا يصح لا يمكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وبمكة



ويروى باننا لا نخص عام بل نعمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثل غير خزن زنايتها استبان  
القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا انعقادها مع العقل عن عكسها ثانياً ان العلم بالنتيجة يستلزم  
بالمقدمتين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني رابعاً ان نرى رجلاً يقاوم الأسد فتحكم اولا باننا مقاوم  
الأسد ثم يلزم منه العلم باننا شجاع فيدخل في التعريف اجيب باننا قياس محذور كبرى اي كل من يقاوم الأسد شجاع خامساً اننا  
لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لا لزوم فيها مع انهم يسمون دليل لا اجيب اولا باننا سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث مجموعها الى  
الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانياً بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني ارفق لا مشترك ما في اعتبار  
اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه  
بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد  
عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدمات على ما قررنا الشارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لما لا يتوافق اجيب  
بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر في قوله هو العالم اضافي وثانياً بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثور جبر الى  
اثبات قول المصنف بوجوب العلم الاستدلال فيقال ولما كونه اي خبر الرسول موجباً للعلم فللمقطع بان من اظهر الله تعالى  
المعجزة على يد اي من جانبه تصديقاً في دعوى الرسالة والدليل على تصديقه الله تعالى لم حدسي يحصل من وقوع الخارق  
موافقاً للدعوى عند المحقق واما مدعى لاوهية فالبدعيمة قاطعة بكذب فخارق لا يفيد العلم بان الله تعالى صدق بل يفيد العلم بان  
الله تعالى استدجى الامتحان الخلق او لما شاء واما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا محالاً لدعواه فان مسيلة الكذاب عاراً  
فعمي وجبر في بير عذاب فمحذور بالجملة فلا تخليط ولا اشتباه ولله على ذلك كازا صدقاً فيما اتى به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة  
دليل قطعي على صدقه فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كذا قررناه وفيه بحث من وجهين الاول ان المعجزة قائما  
تدليلاً على صدق الرسالة لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على ان من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم  
عن الكذب وعندى فيه نظر اما اذ لا فلا زائدة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فيدور  
واما ثانياً فلا نجهل الاشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى يوجب بعضهم الكبرية وهو والصغيرة غير قابل للجواب يصح  
بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عن الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا بتبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على  
الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحشين ان مراد الشارح بالاحكام الاخبار مطلقاً الثاني ان المعجزة انما تأتي في وقوع الكذب  
لا جواز فان العلم بالحاصل بما عادي والعلم العادي لا يتنافى امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الا ان  
ياقوتاً لا يتنافى امكانه اجيب بان هذا التقرير على من هب الشرح حيث قال خلق للمعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور الله تعالى ويمكن  
عندنا ان يجاب بان مرادهم الجواز العادي وهذا اظهر واذا كان صادقا يقرر العلم بضمونها اي الاحكام قطعاً واما كونه اي العلم بالحاصل  
بخبر الرسول استدلالاً لثبوت قف على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأن

اى كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمونه واقع تفسير لكونه صادقا وهذا المقام بحثان الاول ادعى القاضى صلاح الدين  
 البرمى على كونه استدلالا بان خبر الرسول انما يحتاج الى ثبوت الى الاستدلال اذ لم يلاحظ كونه خبر الرسول فيثبت يحتاج الى ان  
 يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدق اما اذا تصونا الخبر بوصفه ان خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة  
 بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح بخبر الرسول يوجب العلم الضرورى بلا حاجة الى الاستدلال اوجب بان نص الخبر يعنى ان  
 خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات ان ادعى الرسالة واطهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو  
 رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقفا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفي نظره ان نظرية نص الموضوع لا ينافى بدهة  
 الحكم بل الجواب ان كلامنا هو فى صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بانه خبر الرسول وبدهة الثانية لا ينافى نظرية الاول الا  
 ترى ان ثبوت الحدوث للعالم نظرى ولكن لو تصونا العالم بوصف الممكن فبدى كذا افادة المدقق الخيال الى البحث الثانى ذكر بعض  
 المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين متينتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و  
 تكذيب الصادق قبيح فلما ظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتلبسا للحق بالباطل وهذا سفو وظلم ولا يخفى انه لا يتم على  
 مذهب الاشاعرة لانهم علم ان لا يقبح من الله شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقيم والحسن العقليين اللهم الا ان  
 يقال ان بعض الماتريديين يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة  
 كالحسوسات اى كالعالم بالحسوسات واليدى هيئات والمتواترات يريد بالمضاهات انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يخلو  
 بالضرورة وبات وقيل اراد انه علم يقينى واورد على الاول ان المصنف لا يقول بالتفاوت فى اليقين كما فى بحث الايمان ويحاج بان انكر زيادة  
 ونقصان اما التفاوت فى القوة والضعف فى الضرورىات فضرورى واورد على الثانى ان سائر النظرىات كذلك فالتخصيص غير  
 موجب ويحاج عنها انه قصد الرد على من جعل ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام لبناء الشرع على التيقن اى عدم احتمال النقيض و  
 الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذى يورث الشبهة الباطلة لدفع الحق واعتراض عليه بان عدم  
 احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعدة تفوييل فانه احسن ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا  
 او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والجهل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبول التشكيك اوجب  
 بوجهين احدهما ان مواضع التاكيد يستحسن فيها التكرار وانما أكد ادعى من قال هذا العلم ظنى ثانيا ان المراد عدم الاحتمال فى  
 نفس الامر عند العلم لكن فى الحال فقط فخرج الكل اذ تقليد المقلد المصيب فخرج بقوله والثبات لان معناه عدم الاحتمال فى  
 المال فهو اى العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق لما زعم الثابت ولا اى وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة لكان  
 محتملا كيان لم يطابق او ظنا ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فيثبت كونه مضاهيا للضرورى فى التيقن والثبات ان قلت  
 ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكره افيه وجهين الاول انه ذكر ما قصد المصنف من قوله العلم الثابت  
 بضمنا على العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت بعلم بمعنى اليقين استدلال على ان مراد المصنف ذلك بقوله والا لكان



جهلا اى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يضاى الضرورى في التيقن او تقليدا فلا يضاى في الثبات و  
 اعترض عليه ان العلم في مصطلح المتكلمين يستعمل في اليقيني فقط فنقول بوجوب العلم الاستدلالى كاف في بيان كونه يقينيا وقوله العلم  
 الثابت به الى اخره مستدرك اجيب اول بيان استعمال العلم في مطلق الادراك مشهور فنقصده نعم الوهم الناشى في قوله بوجوب العلم  
 الاستدلالى وثانيا بيان بعضهم انكر افادة خبر الرسول اليقين فاباد تأكيد المراد عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور في قوله اسباب العلم  
 ثلثة كان يعم اليقيني والظنى فاباد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير مراد ههنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين واعترض عليه اول بانه  
 لا حاجة اليه اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانيا فلا نكاح الانسب ذكره عند قوله  
 بوجوب العلم لانه سبق واما ثالثا فلا ان المناسب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلا ان الفاء تشعر بانه خلاصة ما قبله  
 واما خامسا فلا انه يلغو قوله ولا لكان جهلا كذا افادة محقق الهند قدس سره وههنا اباحت البحث الاول حكى عن جهل الاشاعرة ان  
 الدليل الثقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف اوله على العلم بمعاني الالفاظ والتركيبات في اللغة العربية وهي منقولة بالاحاد من نحو  
 الاصمعي وسيبويه وعصمة رماها غير معلومة وثانيا على ارادة الخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجنى والنقل والاشتراك وتخصيص  
 العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى فان النص المعارض للعقل فاول وهذا الامور ما يتعدى القطع بها و  
 الحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثير من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة  
 كمعنى الامر والسماع وصيغة الماضى والمضارع ورفعه الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قرآن مشاهير او منقول حصل اليقين  
 العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا تقطع بمضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها بالبحث الثانى قال  
 الامام الرازى وغيره الدليل الثقلى قد يفيد اليقين في الشرعيات اما في العقلية فلا يحى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا  
 يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها نفيها او اثباتها فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقلية فيمكن للعقل بالجزم فيها باحد الطرفين  
 فيحتمل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يجزم وتوقف صاحب المواقف في ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم الحدى  
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيبات ان الخبر  
 صاحب المعجزة اذ لا يحى يقينان متضادان واودر عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفى المعارض فان ثابت الثانى بالاول دور  
 واجيب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض فنفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين الجامعين بين  
 علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى في الاكثر ضعيف ولا يخلص له عن شوب الوهميات بل قد يعسر الفرق بين البديهي  
 والوهمي فلا يعيا بالبرهان الا معضوضا بجلال الشارع او بكشف الصوفى المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وسلم وحسبك دليلا على هذا  
 خلاف العقلاء وتعارضهم في الاستدلال والاثبات والشبهات حتى لا يستفيد الناظر في كتبهم الا تحيرا وشككا فان قيل هذا اى افاد تخبر  
 الرسول العلم اليقيني انما يكون في المتواتر فقط واما اذا كان الحديث منقولا بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر في اصول الفقه فيرجع خبر  
 الرسول الى القسم الاول اى المتواتر فلا يكون قسما ثانيا مقابلا للمتواتر قلنا حاصله منع المصرق قوله انما يكون في المتواتر فقط الكلام اى

قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من يبي كسر الفاء اي العلم او تواتر عنه ذلك خبرا او غير ذلك كالاتهام ان امكن له  
يجزم بخلاف العقلا في حصول الجواب بان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبتت اذ خبره وليس هذا الثبوت منحصرا في التواتر في نفس الامر  
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخلف الله سبحانه في  
بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالاتهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغة الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم  
والسبب كالاتهام في كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم كما يعرف احدنا الشعر البليغ عن غيره بالذوق  
وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاد فانما يفيد العلم  
لغيره من جهة في كونه خبر الرسول وهي اذا احاد يحسن عليهم الغفلة والسهو الكذب فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله  
صلى الله عليه وسلم كان العلم للحاصل به ضروريا لثبوته بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر التواترات والمسموعات الاستدلال لا يلائمهم  
قول المصنف يوجب العلم الاستدلال قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضرورة  
هو الاول والاستدلال هو الثاني والكلام في الاول العلم الضرري في التواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا  
المعنى اي كونه خبره هو الذي تواتر الاخبار به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان معنى  
ميلته النبي متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضرري في السمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع  
وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فالكلام الكاذب عن قائله بالمشاهدة والاستدلال  
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر  
رواه الشافعي في الامم عن ابن عباس ورواه الترمذي والدارقطني من حديث عمر بن شعيب عن ابيه عن جده عن فروعا وخروج البيهقي عن ابن عباس  
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو عطي الناس بدعواهم لادعى ناس ما رجا ل واما العلم لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا  
الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدر فضل الحكماء وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وايتنا الحكمة  
وفصل الخطاب علم بالتواتر ان خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتشليل ولا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى والمشهور ما يكون في  
الاصل خبرا حاد ثم يشتهر بين العلماء في اخذونه بالقبول واعتراض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد صريح في انه  
متواتر فلا يدفعه الا بقول من هو اوثق منه وعندي ان الحق مع المدقق قطعاً كما يظهر للمناظر في صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولي  
قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبأ مقعده من النار وهو اي العلم بان هذا الحديث خبر الرسول  
ضرري ثم علم منه اي من كونه خبر الرسول انه يجب ان يكون بالبينة على المدعى واليمين على من انكر وهو استدلال بان يقال هو خبر الرسول  
وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق فهذا مضمونه حق فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قيد بذلك لان الخبر الصادق بدون هذا القيد  
لا يتصور في النوعين اجماعا فان الكذب قد يصدق لا ينصرف في النوعين المتواتر والنبوي بل قد يكون خبر الله تعالى فان ما اخبر الله  
تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج قد افادها العلم القطعي او خبر الملك لان ما اخبر به جبرائيل



الرنباء كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدين من امت النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر  
 ما اجمعوا عليه فهو حق والخبر المقترون بما يرفع احتمال الكذب اي خبر الواحد الذي كان مع قرآن عقلية دالة على صدقه كالخبر بقدم زيد  
 عند تسارع قوم الدار استقبالا لوفاتش بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا او خبر وهو الخبر بموت زيد  
 مع ازدحام الناس على بابه ليكون والنساء سوات الوجوه نائحات عليه والتحت والكفن والحنوط حاضرون العقل يقطع بموت واعلم ان  
 الخبر المقترون محل خلاف العلماء فالجمهور على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم اقام الحرميين وحجة الاسلام الى  
 انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجه اولها ان القرائن التي يذكرها قد تنكشف عن باطل فربما يكون  
 قد تحققت سكتة ثم تغفل عنه او يبدى السلطان قتله فيحتمل على النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك اليقين  
 لا يقبل التشكك اجيب بان القدر في قرينة خاصة لا يقدر في القرائن كلها الثاني لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم بحال تخلف العلم عن المتواتر  
 لفقد القرائن وهذا الحق سيخفف جدا لان النظام يقول لقارئ قد تفيد العلم لانها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلو المتواتر عن القرائن  
 بل قوى لقارئ توفر الخبرين الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان المتواتر لما اوجب العلم في موضع او جبه  
 في كل موضع وهذا ايضا سيخفف لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بل افادة بل مع القرائن فحيث كملت لزم العلم عنده وقال  
 الامام الرازي في المحصول القرينة قد تفيد العلم لان القرائن لا تنفي ان عبارات بوصفها من استقراء العرف عرف ان مستندا اليقين  
 في الاخبار ليست الا القرائن فثبت ان ما قاله النظام حتى انتهى ملخصا وهو ما فزع على القول بالقرينة الاول ذهب الاسناد ابو اسحاق  
 الاسفرائني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذا ما كان على شرطها وعندنا فيه نظر الثاني  
 قال الامام ابو بكر بن نوري الخبر المشهور اذا كان سالما عن ضعف الرواية والعلل لقاعدة افاد العلم النظري الثالث قال لهما ابن حجر  
 العسقلاني في شرح الخبئة الحديث الذي يرويه حافظ متقن عن مثله اذ لم يكن غريبا افاد العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد  
 ابن حنبل ويحيى بن معين عن الشافعي والشافعي والبيهقي بن سعد عن مالك قلنا حاصله ان الحصر يبنى على عادة المشايخ من  
 المسامحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق فخرج خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم  
 للانبيا فقط مجرد كون خبرهم مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المقترون كالخبر بقدم زيد لا العاقل  
 يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا لله او خبرا للملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة العامة للخلق اذا  
 وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قسما اخر وخبر اهل الاجماع في حكم  
 المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منها خبر قوم يحزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم يهدي في المتواتر ونظري في  
 الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقص بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرد اى مجرد كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة  
 حاصل الجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم مجرد كون خبرهم مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل  
 الاجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر بخبر المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلالنا دفع الجواب بان خبر الرسول

ايضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا بل لابد من الاستدلال بانه خبر صاحب المعجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلال في كل صرح  
 جوابكم لزم ان يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل الفهمه الشارح ولحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر الاجماع  
 عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادلة خبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما علم بالقرآن والحديث وهذا الجواب في غاية  
 الحق واحسن من جواب الشارح بمراتب واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير اي قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا  
 ادراك يمتاز به الانسان عن البهائم وذلك لانه كالقيد عن ارتكاب القبائح وهو قوة القوة كيفية في الشيء يكون مبدء لفعله و  
 تأثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدء الانفعال والتأثير وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة  
 والمحققون على انه المشار اليه باننا نعلمت وانه العاقل والمكلف وهذا البدن الثاني واختلاف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يفرق  
 الا لخلق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والامام الغزالي جوهر مجرد ليس خلا في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف وقال  
 النظام احدا كابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من الاشاعرة  
 بها استعداد للعلم الاستعداد تيارشدين وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتأثير الغريب والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة  
 وقريبة اي بتلك القوة استعداد للعلم الفاضلة من المبدء الاعلى فيها ضرورية او كسبية والادراكات قيل عطف تفسيره  
 قيل اراد ادراك الخواص وفيه ان حاصل البهائم ايضا وعندي انه اراد بالعلم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالأدراكات  
 ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدء الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف  
 على تكامل البدن وحواص هذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القابلية المحضة كما في الاطفال وتسمى لعقل  
 الهيولاني تشبها لها بالهيولي والمرتبة الثانية ادراك المتصورات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة لحصول ملكة الانتقال من  
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضرريات وتسمى العقل بالفعل المرتبة الرابعة  
 حصول المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات في ذلك  
 الدنيا قيل لا والصحيح ان لا يبعد في الانبياء وكل اتباعهم وقد تجعل هذا الاسماء والمرتبات للنفس من حيث استعدادها وقد تجعل  
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظرية ملحقة فاحفظ ولا تحبط وهو للعق بتشديد الياء اي المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد  
 بقولهم وهذا القول للشارح بن اسد الحاسبى احدا كابر الصوفية ومختار الامام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها  
 من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغرب الغين المجية فالامامة فالبهية وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يستحكم فيه يقال غرنت الرمح  
 في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضرريات الباردة اخلت على مفعول العلم وفسر بما وجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامكان  
 الممكنات والمراد جنس الضرري فان العاقل قد يخلو عن بعض الضرريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصديق والتصدق  
 الضرريان بمدكاتها كالاكمة والغنين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا قلنا لا يصدر ان بوجودها تصديق الحس والوجدان بل  
 قد تخلوا عن البدني الذي هو اقوى الضرريات لعدم تصور طرف القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الالات



هي الحواس الظاهرة والباطنة وقيد بسلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لعطل حواسه <sup>الظاهرة</sup>  
لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا علم له لضعف حواسه وهما بحثان البحث الاول ازلت كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد  
اطلق العلم في الاول وخص بالضرريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان  
حصول الضرريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان العطف محذوف اي والنظريات ادب ان الباء للاستعانة  
اي يتبعها علم النظريات باستعانة الضرريات وكلاهما تخلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل بمذنب التعريفين على ما ذكرناه غير العقل الذي  
يتعلق به تكليف الشارع وان اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالفريضة الطبيعة المستحكمة  
لا الموضوعة من اول الفطرة وان كان المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك به الغائبات اى ما غاب عن الحواس من الجواهر الغراض  
والمفهرات وينبغي رادة النظريات منها خاصة بالوسائط اى الدلائل والحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة  
ولكن اصطلاحه غير معروف ولذا قال قيل اربعين الجوهر الذي يفيض القرة العاقلة على النفوس كما يستعمل ولكنه غير مراد فلذا قال قيل العلم  
ان العقل يطلق على معان كثيرة متخالفة ومتقاربة زيد ان ذكرها في ابحاث حفظ الناظر عن الخط البحث الاول فيما يسمى بالعقل و  
هي امور فاحدا ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحجم  
زعمائها اول ما صدر عن الواجب وانها كالات له في ايجاد غيرها وانها الملائكة المقربون وان عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل  
المدبر لعالم العناصر وثانيها ما اثبت علماء الاصول الخفية بما دراهم وهو جبريل جسماني ثم اني حاث اول مخلوقات الله سبحانه مستدلين  
بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يمتاز به الانسان عن البهائم وقد ذكرنا تعريفات كثيرة متقاربة فمنها  
قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم واراد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد فالعقل بمذنب المعنيين  
حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضرريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية او نظرية  
ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضرريات ومنها العلم بالضرريات ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف والعقل  
بهذه المعاني ليس بجاصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها مصالحة يعرف عواقب  
الامور وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها واختلف  
في ان العقل الذي عليه التكليف اى معنى من هذه المعاني الثمانية فقل الاول ان بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع  
وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او الواحد ثم انما قد الشارع التكليف بالبلغ لان الادراك يزاد شيئا فشيئا من حين الصبي او يقوى  
في حوالى هذا السن والوصول الى حد قى ما يتعد معرفة فقد الشارع بالبلغ لمهولة معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان  
العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها  
فى النفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذاهب علماء ما وراء الهمز بلا فرق الا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادنا بخلاف  
الحكماء فالعقول عندهم عشرة مجردة قديمة وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعده وبحسب صفات السن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها والسبب في ذلك ان كلما كان البدن اعدل اكمل  
 والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما كسبت العلم زادت تناسباً بالعقل الفياض كثر الفيض  
 عليهم وهذا الامر عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث الثالث اختلف في محل العقل و  
 النصوص والى ان القلب كقول تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بما ينسب الى الامام بل حنفياً ان محل الدماغ لان الضوية اذا  
 اصابته الرأس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كاسب العلم القوى الدماغية ومستقرة القلب وذهب الحكماء الى ان محل الادراك  
 الحسية هي الحواس الظاهرة او الباطنة وكذلك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويرافقهم كلام الامام حجة الاسلام  
 الغزالي وفي كلامه ان القلب يطلع على المصنعة الصورية وعلى النفس الناطقة والمراد به تلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو  
 سبب للعلم ايضاً كالحواس والخبر صريح بذلك اي يكون سبباً في العلم انما يعلم مما سبق لما فيه من خلاف السمنية بضمهم ففتحهم ثم من كفا  
 الهند منسوبون الى بلدة سوت زعموا انه لا طريق الى العلم الا بالحس والملاحظة ثم من العجم ظاهرهم الرنض وباطنهم الكفر بمقتضى هم  
 ابطال الاسلام قالوا لا جيل الى العلم الا الرجوع الى العلم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المخفى وزعموا ان  
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفعله اهل السنة ولكن تفسير سائر النصوص بل لها معان اخرا لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات  
 فنظر العقل لا يفيد علماً عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الاهليات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون  
 الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها لا يعلم منتظمة على نظام يقيني الا في الاهليات بعد ما عن الفهم فحاشا  
 الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعظمة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا فائدة في الطبيعيات ايضاً وهو المذكور في شرح المقاصد و  
 ما ذكره هنا موافقاً لشرح المواثف حاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معتزلة الافكار فكانت حرية بالتأكيد ولم يكن باس في التكرار  
 وكذلك قوله في الخبر يوجب العلم الاستدلال ولم يعتد بالخالف في الحواس لانكار ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استلزام السمنية  
 بوجه آخر ان العلم بازال الاعتقاد الحاصل بعد النظر حتى ان كان ضرورياً لم يظهر خطأه ولكن انزى المذهب تنقل وان كان  
 نظراً بالزم التسلسل لا احتياج الى نظري اخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والكلام في صحيحه الثاني  
 المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لان العقل لا يتوجه الى حكيم في ان واحد والمقدمتان الواحدة لا تنتج اجيب اولاً بان عدم الاجتماع  
 ممنوع ولذا الحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية وثانياً بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان في العلم وان لم تجتمعا في التوجه الثالث  
 للزم بان العلم الحاصل بعد النظر حتى يكون موقفاً على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضرورياً وان لم يقع نظراً معارضاً لنظر  
 ولا نظراً ولا تسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان  
 كان معلوماً فطلب تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً لم نعرف بعد الحصول انه هو اجيب بان معلوم من وجه ومجهول من وجه  
 فيطلب المثاني ويعرف بالاول واستدل الملاحظة بوجهين أحدهما اننا نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلفا عظيماً ولو كفى العقل  
 لم يكن خلاف اجيب بل بالخلاف من الانظار الفاسدة ثانياً ان العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو الى المعلم فكيف



في العلم العقلية الصعبة أجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بوجهين أحدهما أن ذات الحق سبحانه غير متصوره والتصديقات فرع تصورات الأطراف أجيب بأن التصور بوجهما يكفي ثانيهما أن اقرب الأشياء إلى الإنسان نفس واختلفا فيها اختلافا فاحشا ففيل مجرد وقيل جسم حال في البدن وقيل الدم وقيل النفس إلى غير ذلك حتى قيل لا يعلم إلا الله تعالى فكيف يعرف بعد الأشياء أجيب بأن هذا يدل على الصعوبة ونحن نلها وقولنا بنا على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الألفاظ أي الأفكار علة لاختلاف الكل على ما هو الظاهر أي لو كان العقل سببا للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثير ففيل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة والجزء باطل وقيل بالعكس إلى غير ذلك فعلم أن العقل غير مفيد فيها ذكر المدقق أنه علة لاختلاف بعض الفلاسفة لا السمنية لأن دعوتهم تعم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف فالدليل لا يكون مثبتا لدعوتهم وعندنا في نظرا ما أولا فلان توجية شبهات الخصم بجمع ضائع وأما ثانيا فلأنه يكفي السمنية أن يكون نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا ينافي قلت الخلاف أو انعدامه في بعض أقسامه والجواب أن ذلك أي كثرة الاختلاف التناقض لفساد النظر من بعض النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على أن التمايز بين الصحيح والفساد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جوابا ثانيا على طريق النقض الإجمالي بقوله على أن ما ذكرتم من أن كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فیتناقض أي ثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم وهذا القول لم يدروا يتسلسل أي ثبت الدور والتسلسل ولا يخفى أن هذا الكلام يدل على الاستدلال غير مخصوص بالمهندسين ومن خصهم بهم قال في اثبات التناقض أن نسبة عدم المعلومات الذاتية تعالى من قلیل النظر والاهليات بقي ههنا بحث وهو أن الإمام الرازي قال لا نزاع في أن الظن يفيد الظن وإنما النزاع في افادته اليقين ولعلمهم يدعون هذه المسئلة الظن لا اليقين فان زعموا في جواب الجهم أنه أي ما قال السمنية وإشباهم معارضة للفساد وهو قول الجهم في النظر يفيد العلم بالضرورة بالفساد وهو قول السمنية أن كثرة الخلاف بطلان النظر والخاص أن يقولوا لا ندعي أن ما ذكرنا استدلال ونظير بل هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثل وقع في كلام الناظرين لا لزوم الخصم قلنا لا يخلو ما أن يفيد ما ذكرتم شيئا من العلم فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة لازمة المعارضة اثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة وأوجز عليه أن فسادا في نفس لا ينافي كونه ملزما للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة أو غيرها المنكرون للنظر كون النظر مفيدا للعلم اختلفوا في القضية التي هي محل النزاع فقال الإمام الرازي مهمل أي النظر يفيد العلم وقال لا مدي كلية أي كل نظري صحيح والمقدمات القطعية لا يعقبه ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف ما ادعاه الإمام سهل البيان لكنه قليل الجدي إذ الجزئيات لا تثبت بالمهمل بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحل كلام شارح أن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فلا ير عاقل ينكره وإن كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر أي اثبات افادة النظر المعين العلم بافادته هذا النظر المعين العلم وتوضيح أنك ادعيت أن كل نظري صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فأي دليل اقمت عليه يكون فردا من أفراد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل  
نظر صحيح مفيداً للعلم فلا ثبت حكم الكلية المشتغل على حكم دليلك بحكم دليلك لزوم اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوس  
قبل أي حاصل الضرر وهو توقف الشيء على نفسه وذلك لأن الضرر هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ودفع في كلامه  
القدماء أنه تناقض وتوجيهه أن المتيقن بالكسر يكون معلوماً قبل أن يعلم المتيقن بالفتح فيلزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً  
مفاداً وهو تناقض قلنا للجواب بوجهين أحدهما اختيار الشك الأول كما اختاره الإمام الرازي والضروري قد يقع فيه خلاف أما العناد وهو  
انكار الحق عمداً لم الخصم أو لقصور في الإدراك أي في تصورات القضية فالحاصل أن قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بدعيّة ولكن  
وقر الخلاف فيها العنادكم أو تصورات عقولكم وهذا الخلاف لا ينافي في البديهة كيف قد انكر السوفسطائية البديهيّات كلها فكان العقول متفاوتة  
بحسب الفطرة أي من أول الخلقة ويحكي فيه خلاف المعتزلة زعموا أن العقول في الفطرة على السواء لأن التكليف على المكلفين بالسوية  
فكنا مناطه وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس ممارسة العلوم والتمرن فالتأملت قلنا التكليف كيفيه أدنى مراتب العقل باتفاق من العقلاء  
لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاعتماد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر إذ الفرق بين عقل الانلاطون وهبنقة وان ثمرن و  
كسب الظاهر من الشمس واستدلال من الآثار لعله أراد الآثار الشاهدة عن أول العقول فأنظر بعضهم يتخرج من دقائق العلم والصناعة  
مما لا يستطيع الآخرون دقيقه منها ولو بذل جهداً في تمام عمره وشهادة من الأخبار لعله أراد الأخبار الحكيمة عن العقلاء والمحقق ويحيى أن يراد  
بالآثار الأخبار وما أوباك فقط الأحاديث كقوله عليه السلام هي ناصات العقل والدين وهو صحيح ويروي في التفاوت بين العقول اتحاد  
أخر كثيرة إلا أنها موضوعة فمنها أن الرجل يكون من أهل الصلوة والجهاد ما يجزئ الأعلی قد عقله قال ابن القيم موضوع ومنها أفضل  
الناس عقل الناس ومنها أنما يرتفع الناس عدداً في الدرجات وينالون الزلفى على قد عقولهم قال العقلاء في موضوعات وقديرى تبارك  
الذي قسم العقل بين عبادة وفي المختصر مرسل ضعيف وبالحجة ذكر غير واحد من الأئمة أن كل حديث في العقل فهو لا يثبت وذكر  
بعض المحققين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطالب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قد عقولهم  
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام أنزل العقل من السماء مثقالاً والمثقال درهم ودانقان ونصف جبة فقسم بين الثلاث فأعطى أربعة دنانير  
للأنبياء ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف دانق للتجار ونصف جبة لأهل الرساتيق ولا شك في أن كتاب موضوع والجواب الثاني اختياراً  
الشيء الثاني وهو مختار أمام الترمين كما نال والنظري أي قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد ثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات لا يغير  
عنده أي عن هذا النظر المخصوص بالنظري لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً من أفراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من أفراد موضوع  
الكليّة ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكليّة فلا دور كما يقال قولنا مبتدئ العالم متغير وكل متغير حادث بدل عن المبتدئ يفيد العلم  
بحدوث العالم خبرياً لضربة أعلم أن من زعم أن المدعى مهملة يكفي بهذه القضية الشخصية لا نادرها أن نظراً ما يفيد العلم لكن يرد عليه أنه  
يمكن للخالف أن يدعى في كل دليل اقتناه أن هذا ليس من أفراد النظر المفيد فلا بد من إثبات الكليّة حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا  
أراد الشارح أن يجعل هذا الحكم كلياً فقال وليس ذلك أي أفاذهما بين القضيتين العلم بحدوثه خصوصية هذا النظر وهذا بالبديهة



لا أنقطع بحصول العلم في كل تركيب يشاهده في صحة الصورة والمادة بل لكونه صحيحاً مقترناً بشرائطه من إيجاب الصغرى كلية الكبرى  
 فيكون كل نظر صحيح مقترن بشرائطه مفيداً للعلم فحاصل الجواب ان المتيقن بالفكر هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر  
 اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم وللتثبت بالكسر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كون هذا  
 الموضوع من افراد النظر فالمتيقن بالفكر حكم الدليل من حيث انه نظر وللتثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه  
 نظراً فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه لتغير الحثيثين ثم اعلم ان لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية  
 الضرورية عبارات اولى ما ذكره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغير كل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم  
 بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقترناً بشرائطه انتهى فاذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً  
 وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية الحاكمة بصحة كل نظر مقترن بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه  
 الشخصية الا الى تصحيح الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا نحتاج الى ان نعلم انه من افراد النظر ام لا الثانية ما ذكره شارح  
 المواقف وهو ان يقال النتيجة في كل نظرياً سي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك  
 فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل نظرياً سي صحيح حقيقة قطعاً فاما ان قضيتان بدئيتان تفيدان العلم بالضرورة فهذا هو النظر المخصوص  
 فاذا جعلنا ذات موضوعاً وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية في تحقيق هذا المنع اي منع الدورية زيادة  
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فانه قد اعترض عليه بان الشخصية كيف تكون ضرورية مع اتحاد اخل في تلك الكلية في الواقع فاما ان  
 تثبت بنظر آخر وهم جراً فيلزم التسلسل اذ يعنى فيلزم الدراجية بان الشخصية ضرورية مثبتة بالكسر اذا اعتبرنا موضوعها من حيث  
 ذاته ونظريته مثبتة بالفكر اذا اعتبرنا موضوعها فرداً من افراد النظر القضايا تختلف في ذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العالم  
 موجب نظري وقولك الواجب موجب بدئي كذا افادة بعض المحققين ولا يخفى ان فيما اختاره الامام خلاصاً عن هذه التكاليف وما  
 ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للموصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم ان من بمعنى الباء والضمير للعقل  
 بالبداهة اعلم ان لهم في البدئي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر وايضاً في كلام الشارح نوع تخليط فلنقدم حكاية  
 مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدليل نظري ويسمى الكسبي والاستدلالى كالعلم بحديث العالم وان حصل  
 بلا دليل فضروري منقسم الى سبعة فمنها اولى يسمى البدئي لا يحتاج الى غير تصديق الطرفين كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ومنه فطري  
 يحتاج الى واسطة حاضرة معها كالعلم بان الاربع منقسم بمساويين ومنه حسي كالعلم بالبصرات ومنه وجداني مدرك بالحواس الباطنة  
 كالعلم بالجويع والعطش ومنه حدي كالعلم بان القمر مستضيء بالشمس ومنه تجريبي كالعلم بان السامهه ومنه تواتري كالعلم بوجوب  
 بغداد وثانيها ان العلم ان حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلالى وان حصل بدئياً بدئياً فضروري منقسم الى سبعة ولا فرق  
 بين الاصطلاحين الا ان البدئي على الاول قسم من الضرري وعلى الثاني مساو له وثالثها ان العلم ان كان للقدرة مدخل في حصوله  
 فاكساب منقسم الى نظري حسي تجريبي وتواتري والنظر في ظاهره الحسي فالضروري الحسي الى المحسوس مقترناً اختياري اما الثلاثة الاخيرة فمفسرة على

مدخل في حصوله ضروري منقسم الى ادنى وفطري ووجداني ورابعها ان العلم ان استقل القدرة في حصوله فاكسبالي وهو الحاصل  
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضروري منقسم الى اقسام السبعة فان الحسي والحدسي والتجري والتوحي والقدرة  
 مدخل في حصولها لكن القدرة غير كافية فيها لانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدربل تترقب على امور لا نعلم ماهي وكيف حصلت  
 خامسها العلم ان كان بلا اختيار فضروري والا فكسبي منقسم الى ضروري حاصل بلا استدلال واستدلال حاصل معه وفي تفسير  
 الاختيار وجهان احدهما مدخلية الاختيار ثانياً استقلالها كما في الوجه الثالث والرابع ثم رجع الى الشرح فنقول لظاهر عند  
 المصنف اختيار الاصطلاح الثاني ولا غبار على عبارته ولكن الشارح فسر بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل المحل في قوله  
 ما ثبتت منه بالاستدلال فهو التوحي من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انساناً فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من  
 التكلف والذي حمل عليه توجيه كلام البداية وذا عجب كالتعمية تركبها وتخص بغيرها اي باول التوجه اي توجه  
 العقل والبداهة في اللغة اول جري الفرس من غير احتياج الفكر اي النظر واورد عليه ان الحاصل باول التوجه في اصطلاحهم  
 هو البدوي الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسي والحدسي والتجري ونحوها ففي الكلام نوع ثانياً فلا فضل ان يقال من غير  
 احتياج الى شيء اخر من نحو حس واحد من او تجرئة اجيب اولاً بان اراد بالتفكير المعنى اللغوي لا النظر والمعنى من غير احتياج الى ملاحظة  
 امر اخر من فكر وحس ونحو ثانياً بان قوله من غير احتياج تفسيره قول التوجه فليس معنى الاول التوجه ما يخص الاوليات بل معناه  
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بياناً للنسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لو حمل عبارة المصنف على الاصطلاح  
 الثاني من ادراج الحسي والحدسي والتجري في الضروري ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الخامس فادنىها في الاكسبالي فهو ضروري كما علم  
 بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصو معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم  
 ان جزء الانسان كاليد مثلاً قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما يتصور بحسب العادة في الرجم عند تكون  
 الجنين وهذا بانصراف اكثر النطفة وما يمد لها من دم الطمث الى خلق عضو احد اما بعد التولد فلا يتصور هذا العظم للفاحش  
 في اليد عادة ولولم اكثر ما يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يجب ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهور  
 هو التمثيل بالرجل وهذا ليس بعيد فان دار الفيل يعرضها من نفق بلغم وسواد فيها فتعظم جداً مع انها عضو عظيم فلا بعد ان  
 يزيد على بقية البدن لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك  
 برجحين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهوي والصورة ولا يجب ان يقال انه اعظم من احدهما اجيب بان المراد الاجزاء  
 المقدارية وهي المتبادرة عند الاطلاق ثانياً انما انه لا يصح عند القائلين بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية  
 في الكل لا يتصور بدون ثبوت الاصغرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبتت منه بالاستدلال اي  
 بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال من العلة على المعلول كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخاناً ويسمى الدليل بلياً  
 بكسرتين فتشديد منسوب الى لم يكسر ففهم ان من المعلول الى العلة كما اذا رأى دخاناً فعلم ان هناك ناراً ويسمى الدليل انياً بكسرتين



فنشديد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد ينحصر الاول باسم التقليل والثاني باسم الاستدلال للتفرقة فهي  
 اكتباني اي حاصل بالكسب وهو اي الكسب مباشرة الاسباب اي استعمالها واصله تلاقى الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة  
 الآخر بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات عطف تفسير للصرف في الاستدلاليات وكلاهما بالكسر اعجام الغين كوش زمان  
 وتقليب الحدقة اي تحريك العين نحو البصرات وسميت حدقة لاحراق الجفن بها اي احاطتها ونحو ذلك في الحسيات كوضع  
 الشموم على الانف ونشق الهواء ووضع الكف على الملووس ووضع الطعوم على اللسان وبالمجمل في هذا العلم الحسية يكون للاختيار مدخل  
 فيها بحيث ان شاء العقل كسرها بصرف الحواس اليها وان شاء لم يكسرها بصرف الحواس عنها كتمقيض الدين وسد صماخ الاذن فحق اخلت  
 في الاكتباني وادرج عليه ان قولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصو الطرفين والتوجه فينبغي ان يكون  
 اكتبانيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى تصو الطرفين والتوجه فالاكتباني اي اذا تقرر ان الاستدلال ما ثبت  
 بالدليل والاكتباني ما حصل بالاختيار فالاكتباني اعم من الاستدلال لانه اي الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل  
 نكل استدلالا لكتباني لان النظر في الدليل اختياري ولا عكس اي ليس كل اكتباني استدلالا لبا بصار بالكسري كالعالم  
 الحاصل بالرؤية الحاصل بالقصد والاختيار فهو اكتباني لا استدلالا واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتباني على ما ثبت  
 بالاستدلال على ما قرره شارح هو نحو قولك ما كانا نألفه حيوان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد في  
 هذا المقام لانه يفوت المقابلة التي قصدها المصنف بيقوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضروري منحصر  
 في ما ثبت بالبداهة فينبغي ان ينحصر اكتباني فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد  
 تعريف الضروري والاكتباني فالانطباق لتفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثاني من الاصطلاحات الاربعة ومما اورد على  
 تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اجمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسي والتجري والحدسي والتأري لانها ليست تحصل  
 بادلة لتوجه حتى تدخل في الضروري ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتباني وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على تاسم  
 المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوهما كما مر في بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط  
 وازنوا فيهما حدس او تجربة ونحوهما ولما الضروري فقد يقال في مقابلة اكتباني كما في كلام المصنف ويفسر الضروري  
 حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق وهذا التفسير منقول عن القاضي ابو بكر الباقلاني اي يكون حاصلا من غير اختيار  
 للخلق وتفسير كلام القاضي بهذا ما اختاره الشارح ادخال الحسي في الاكتباني والمعلوم من كلام السيد السند في شرح الموقف  
 ان معنى كلام القاضي ان لا يستقل تدلة المخلوق في حصوله فعلى هذا يكون الحسي من الضروري وقد يقال الضروري في  
 مقابلة الاستدلالا ويفسر الضروري حينئذ بما يحصل بدون تكرر ونظر في دليل ومن ههنا اي من اختلاف اصطلاحهم في  
 تفسير الضروري جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتبانيا وهذا على التفسير الاول اي حاصلا مباشرة الاسباب بالاختيار  
 بعضهم ضروريا وهذا على التفسير الثاني اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر ان لا تناقض بين كلام صاحب البداية وهو الامام

نور الدين البخاري ووجه التناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلالي فجعل الضروري  
 قسما للاكتسابي اذ لا وقسمه ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي  
 هو قسمه وهو التناقض الاشتراك الاسمي حيث قال ان العلم الحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الاشياء  
 نوعان ضروري وهو ما يحد الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوهه قيل يدل على ان الوجوه زائد  
 وهو خلاف مذهب الاشعرى وعندى انه اعتراض مخيف فانا لاضافة كثيرا ما نفهم بين اسمي الشئ لتغاير اعتباري  
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نور الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والألم ويشتركون  
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يحد الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اى كسبه وانما لم يظهر  
 لتلاين هب وهم البتدى الى ارجاءه الى الله سبحانه وهو اى الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترك  
 فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحدة واسبابه اى العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الخواص السليمة والخير  
 الصادق ونظر النقل اراد توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والمآصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اى  
 باول التوجه من غير تفكر قد مر البحث عليه فيما سبق من كلامه "ان الله كالعالم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع  
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورث عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القمين واجيب  
 اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيرا الاول النظر ثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشايخ كما صرح في دفع هذا الايراد عن  
 كلام الشارح وان لم يصح للجواب الاول هناك بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهام قال المصنف  
 والالهام المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق الفيض يقال فاض الخوض اذا امتلأ  
 بالمار حتى سال من جوانبه ثم نقل الماعطاء للخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد القاء به لفائدتين الاولى الاحتراز عن  
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم يتبع استعمالهم  
 الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو  
 مفيد اليقين قطعاً ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه  
 احدها قوله تعالى فاحمها فحواها وتفقها اى عرفها بالايقاع في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى اعلمها  
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادعى اليك النحل فاذا هم اليها حتى عرفت المصالح فالمؤمن اولى لا والله سبحانه  
 شرح صدقه بنور اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدعى الله من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله  
 سبحانه فيها العلم حتى عرفت انه امر من الله الثالث قوله تعالى امن شرح الله صدقه للاسلام فهو على نور من ربه اجيب بان  
 المؤمن شرح صدقه بنور الاستدلال بالبراهين المحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظرون الله اجيب اولا  
 بانه موضع كتمان الصغاني وفيه نظران السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا باننا لا ننكر حصول العلم لكنه لا



بنحمله حجة على الغير وثالثا بان الفراسة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان وابضة سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والاثم  
 فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان انتاك الناس فعمل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و  
 الحجاب عندي اولابانه في الامور التي يكون المستفتي اعرف بها من المفتي ككون الشيء ملكا له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتخصصين  
 عالمان والى جاهل يتخاطبان وثانيا بانه امران يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره  
 السادس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان شئت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهامة حجة على الغير فمنوع  
 ولذا كان عمر يدين عوالي الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا الى الهامة واستدل فكشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجه احدها  
 قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزعم الكذب بحجهم عن البرهان ولو كان الالهام حجة لما تحقق بحج الكفار لانهم يمكنهم  
 دعوى الالهام الثاني ان الواقع في القلب قد يكون مزاجا كالوحى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الموالياتهم  
 او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما قلت ذكر الصوفية التمييز بينهما اجيب بانه يكون حينئذ  
 استدلالا لا اله الا الله الثالث قوله عليه السلام من نصر القرآن برأيه نليتبع مقعده من النار والتفسير بالراى المستفاد من النظر والدليل  
 جائز اجزاء انعم ان الراى بلا استدلال مذموم حتى متعلق بالمنفى يرد به اى بالهلام الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة اى لو كان  
 هاهنا سببا للعلم لبطل حصر سببها في خمس وخبر العقل قالوا يمكن الجواب بوجه اخر وهو ان الالهام مندرج في العقل كما اورد جرح الحدس  
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان ايدى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء لانه المطابق لما سبق من  
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا اهانه حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كونا  
 اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة باللبسائط والجزئيات فيه لف ونشر لهم في الفرق بين العلم والمعرفة  
 اقوال احد هان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط في اللغة ضد القيد و  
 منه سمي الرسيم بسيطا لانه كالذاهب في الاطراف لا كالقيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف  
 غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانيا هان العلم ادراك الكلى والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الترجمة الاول الى علماء  
 العربية والثاني الى الحكماء وعندى في الاول نظرا ناجدا هم يراولون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتها بانه يقال  
 عارف بالله لا عالم بالله ثالثا هان المعرفة ادراك مبوق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الامام الراغب الرضوي في الذريعة ان المعرفة  
 ادراك الشيء بتدبر وتفكر في اخص من العلم ولا يجزى استعمالها في البديهييات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات  
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن  
 الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا  
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على الاسماء توقيفية فيجب ان يكون عدم  
 الاطلاق لعدم الاذن وان صرح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندى المعرفة ادراك الاشياء بصقها وسماتها والعلم ادراكها

بحقائقها سابعها ان العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات تأمنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلل بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نيته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالكثرة لا وجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يرمي خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس افي عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي بسمن

وربان الاستدراك واجام خلاف المقصود باق وقال بعض المحشين اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع او الالاقوع ومعنى الصحة مطابقة للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اى لاكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندرة ويصلح للزمام على الغير كما يصلح له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والاى وان لم يكن المراد ذلك فلا شك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الزكاريان العلم الصحيح هو الماخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة وورد الشبهات بخلاف الالهام وهو لا يميزون بين الخطرات الرحمانية الشيطانية بنى الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجده باكيًا فساله فقال ابكى على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وانت امام الامة قال كنت احكت مسألة بالدلائل وكنت كلما تذكرتها املت على صحتها برهانًا لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الان انما باطلة مع دلائلها فاخاف ان يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد ورد القول به في الخبر اى الحديث النبوي كقول له عليه الصلوة والسلام اتقوا فاسدة المؤمن فانه ينظر بنوا الله وضعفه بعض المحدثين والحق انه صحيح ودفع في بعض النسخ نحو قوله عليه السلام الحمدني ربي لم استخضر لهذا الحديث تخريجًا ولم يذكره القاري الهروي في تخريج احاديث الشرح وفيه نظر لان الالهام الانبياء روي خارج عن المبحث وانما الكلام في الالهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واقول الحق ما ذكره الشارح لكن المصنف اراد حصر الاسباب لطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للزمام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير اعلم انه يرد على حصر الاسباب اعتراض آخر وهو ان خبر الواحد والتقليد تد يفيد ان العلم فالاسباب خمسة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يورثه فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدينم على الصغائر ولا يفعل ما يخل بالمرقة كالبول على الطريق ولا كل ما شيا في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجه الاستدلال المذكور في اصول لفقه والاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن في هذه الازمنة فقد تحكم ونفى علم غيره بحبل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولا يجمع السلف على ذلك وهذا الانباع يسمى تقليدا رعي في اللغة جعل القلادة في العنق ويكنى



به عن التسليم والانقياد ثم المعنى من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المهاترون  
بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلت بآلجام المركب كصلوة من ادعى ومن ذكره بفتوى الشافعي و  
الحنفى فاتفق العلماء على الزام المقلد بمجتهد واحد ونظر في عظماء المجتهدين فلم يجدوا أنى أهل لتدوين منهم كالعلماء الأربعة فاتفقوا  
على أن يتقلد المجتهد أحدهم ويلجئ إلى الوجع فالحنفى لا إذا غلب ظنه على أن غير هذا المجتهد أعلم ويجوز تقليد غير ما المذهب  
فمسئلة واحدة استينافا ما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا إذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع إلى فاضى مذهب  
آخر لفتى بجأجته وهذه الفوائد مما تحفظ وقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال لف وشررتب أى خبر الواحد  
يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ عدد التواتر الواحد الحقيقى والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فإن المقلد قد يظهر له أن  
المجتهد الآخر أكثر علما وصوابا فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد ليلا على خلاف ما كان يعتقده فيزول اعتقاده ومن عجائب  
هذا الباب أن الطحاوى كان شافعى المذهب فقرأ في كتابه الحاملات إذا ماتت وفي بطنها ولد حتى لم يشق بطنها خلا فلا بد حليفة و  
كان الطحاوى تولد مشققا فنقل لا ارضى بمذهب رجل يرضى بملاكي فترك مذهب الشافعى وصار من عظماء المجتهدين على مذهب  
الحنفية وأما لا نجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوى وابن الهمام لا حاطة بما بعلم الحديث فكانا أرادوا العلم ما لا يشتملها أى كالمصنف  
أراد العلم في قوله وأسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد أى أراد العلم اليقيني فلا بأس بخروج الأسباب المفيدة لغير اليقين عن  
الحصر وألا أن اريد العلم ما يعي الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة وأورد عليه أن قوله كان للظن نينا في  
ما سبق في تعريف العلم من الجزم بأن العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدود العالم تال والعالم مشق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالتختم لما يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك  
العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه أى الصنوعات لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعا يطلق على مجموعها عالم وعلو اجناسها و  
يجمع بالنظر إلى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم أنه جمع لا واحد له من لفظه وإن العوالم و  
العالمين جمع للجمع أى ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف أى كان من الوجوهات بيان  
للموصول وفيه احتراز عن الامور العدمية ما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول والوجوهات والمشهور أنه من جملة التعريف للاحتراز  
عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار أخر أخرجها بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكونا شامرا إلى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض  
عليه بأن الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت أن الاسماء الإلهية توقيفية وإجاب الشيخ نقى الدين السبكي بأنه قرئ في الشاذ صفة  
الله بدل صيغة الله وقال آخرون لا حاجة إلى الشاذ لقوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ وأورد عليه أن الاكتفاء بالمصدر إنما  
هو مذهب بعضهم وقال السيوطى بل جاء مصرحاً في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن الله صانع كل  
صانع وصنعه شأه الحاكم المستدل يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الأولين لا شتمهما

على اجناس مختلفة منطبقة بخلاف الآخرين الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ما سوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها وهذا مبنى على مصطلح الاشاعة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان الانفكاك فصفت الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غيره لعدم امكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ما سوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزاء من السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والجن والاشباح والارض وما عليها كالعناصر والواليد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحاً وهو تعميم الحكم على كل موجد علوي وسفلي لم يدق التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما البجرات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض نكاحات منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة للحقائق والارض طبقات متصلة متفقة للحقيقة وقال الامام الزيدى جاز في مساندة ما بين الارضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضوان بفحنتين ومنها ان تعدد السموات معلوم للخاصة والعامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذلك كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اى يخرج من عدم الوجود خلافا لبعض الطبيعيين حيث زعموا انه يخرج بنفسه من عدم الوجود وهم يصادمون البداهة في تجزيهم الرجحان بلا مرجح وقد ينسب هذا القول الى يعقوب طيبي بمعنى انه كان معدوماً فوجد ضرر بذلك لا للفلاسفة قد يعترفون بان العالم يخرج من عدم الوجود بمعنى انه بالنظر الى نفسه معدوم وايضا الموجد موجد خلافا للفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطليس رابعا في الجسم مركب من جوهرين احدهما الهوى وثانيهما الصورة الحالية في الهوى وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل بذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحس فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشتركاً بين القسمين واثباتي الحالين والا لكان التقسيم اعدا ما للجسم بالكلية وايضا الجسمين الاخرين من عدم واللازم ما طل بالضرورة فهذه المشتركة هو الهوى وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهوى جوهر البقاء كما هو توارث الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لانصافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة فللصورة اختصاصا صناعيا بالهوى وهو الحلول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد اتفاتها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والا تشاركنا في الحروف والماء للبر فثبت ان في الجسم شيئا اخر هو مبدأ تلك الآثار يسمى بالصورة النوعية لاجسام تنوع بها انواعا وهي جوهر عند قوم وعرض عند آخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجد في كل جسم فرد منها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيداً عمر الى انسان والهوى لا تنفك عن فرد من افرادها ويحيى تواردا افراد الصورة على هوى واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تختمها انواع مختلفة للحقائق كالصورة النوعية للنار الصورة النوعية للماء نسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كالماء ينقلب هواءا وبالعكس والهوى في



الحالين واحدة المقدمة السادسة الشكل هيئة تعرض السطح أو الجسم من إحاطة حد واحد به أو حد ودفعه الواحد المحيط بالسطح كما في  
الدائرة والجسم كما في الكرة والحدود المحيطة بالسطح كما في الثلث وبالجسم كما في السيف ولترجع إلى الشرح حيث ذهبوا إلى قدم السموات  
بمادة هابتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى وصورتها أي الصور الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصورة الشخصية  
وهي أما الأشخاص الجوهرية من الصورة الجسمية والنوعية أذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية وأما عبارة  
عن الأعراض التي يتمايز بها أشخاص الماهية الواحدة وأشكالها أي الكروية وقد يزعم أن الأشكال عطف تفسيري للصور و  
هذا جهل عظيم وبالحجة زعم الحكماء أنه لا حادث في السموات إلا الحركات الجوزية والوضع الجوزية أوقات تشكل الأفلاك واحد  
هو الكروية فما وجه الجمع قلت لأنه أراد الكروية القائمة بكل فلك أولان بعضها كرات مصمتة كالنواكب وبعضها كرات مجوفة  
متشابهة النخ كالفلك الأعظم وبعضها غير متشابهة النخ كالمتمات و قدم العناصر وهي أربعة بالاستقراء النار والهواء والماء  
والأرض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الأصل وسميت عناصر لأنها أصول المواليد الثلاثة أعني الحيوان والنبات المعدن  
يزعمهم ولا يرى ما نفع ذلك من حيث الشرح بمادتها أي هيولياتها وصورتها المشهور من مذهب الحكماء أن هيول العناصر  
قد يمتزجة مشتركة بينها وإن صورتها الجسمية قد يمتزج بالنوع والنوعية قد يمتزج بالجنس لا بالنوع أما قولهم أن الجسمية قديمة بالنوع  
فمعناه أن نوع جسمية الماء مثلاً مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجوب بعض أشخاصها عقب بعض لأن هيول العناصر لا تنفك عن شخص  
من نوع الجسمية وأشخاص الجسمية تغني وتحدث بالانصال والانفصال والحاصل أن نوع الجسمية قديم وأشخاصها حادث وأما  
قولهم أن صورتها النوعية قديمة بالجنس فمعناه أن جنس الصور النوعية مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجوب نوع منها بعد نوع وتعاقب  
أنواعها بحيث لا يخلو هيول العناصر عن نوع من الصور النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر وأما قولهم أن صورتها  
النوعية ليست قديمة بالنوع فلا فالعناصر تنقلب بعضها ببعض فيكون عنصر النار حادثاً منقلباً عن الهواء وهو  
حادثاً منقلباً عن الماء وهو عن التراب أو بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصور النوعية حادثاً وجميعها قديمًا هذا غاية توضيح  
مذهبهم لكن بالنوع أي لكن صور العناصر قديمة بالنوع وقد علمت أن مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام  
الشارح يحتمل وجوهاً أحدها أنه أراد الصور الجسمية الثاني أن المراد بالنوع النوع الإضافي وهو يعم النوع والجنس فعلى هذا يكون  
المراد بالصور ما يعم الجسمية والنوعية الثالث أنه أراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكن لم يرض بقولهم الصورة  
النوعية قديمة بالجنس أما أولاً فلأن جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه وأما ثانياً فلأن حدث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقديم  
المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الأربعة بأجمعهم فإن قدم المواليد يستلزم أن يكون كل من نوع النار والهواء والماء والأرض  
قدماً وهذا يوجب أن تكون صورتها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لأن القدم بالجنس إنما يكون في أنواع حادثات متعاقبة  
بمعنى أنها لم تخلق قط عن صورة ما تفسر على الوجه الأول أن العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني أنها لم تخلق  
عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث أنها لم تخلق عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى النيرة بمعنى سبق العلم عليه  
 جواب عن سوال مقدّم تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقديم السموات والاعراض ونحن نجد هم يصرون بان  
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اننا سلمنا انهم يصرون بالحدث لكنهم يفسرون حدث العالم بمعنى آخر غير منافي  
 للازلية وهو الاحتياج الى النيرة تفصيل انهم يقسمون كلام من القدم والحدث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج  
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحدث الذاتي الاحتياج الى الغير القدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم  
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اباحت شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح هو  
 مذهب ارسطو من بعده من الفلاسفة وبعضهم مذهب اخر احدثها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد  
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الامر والخلق فله غير صحيح ثانياً مذهب نيشاغوس وسقراط وقد ما الفلاسفة وهو ان  
 الاجسام قد يمتد قدامها حادث بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم ثلثين  
 هذا القول عن التواتر فقد جاء في السفر الاول من ان الله تعالى خلق جوهر انظر اليه نظر الهيبة فذاب نصار ماء فارتفع من الماء  
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من الماء ثم اراه في المسند والاثر فيه  
 متعاضدة ولكن ثاليس اخطأ في قدم الماء وزعم انقياس ان اصل الكل الهواء وقال فليطس النار قال ديمقريطس اجسام صغرى  
 لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخل فالتفت وصارت افلاكاً وعناصرها ثم اذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال للثدي يوم  
 مرتبة الكتب عن ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدثه ولم يعرف ان الارض هو المراج او غيره البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الاشياء  
 على نبينا وعليهم السلام اجمعوا على حدث العالم وان القول بقدمه كفر يحكي عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث فقهاً والمخالفة  
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعاب البحث الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت  
 قديمة فهو قديم لا يتخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى  
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولاً باز العلة التامة قديمة ولكن وجوب الممكن في الازل محال وثانياً بانها حادثه اذ من جملة  
 تعلق الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى علة لما ثبت من ان المختار قد يرجح احد مقدريه بلا مرجح كقدح العطشان وثالثاً بان  
 منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلاً ثانياً ان تقدم عدم العالم على وجوه تقدم زماني لا يتصور الا بسبق الزمان على وجود العالم  
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يتلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لازماني وليس قبل وجود  
 العالم زمان اما حكم الروم بامتداد عدم السابق على العالم فباطل حكمه بامتداد للسافة الغير المتناهية حول علم الاجسام ثانياً  
 ان احداث العالم في وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بلا مرجح اجيب اولاً بان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار احد  
 مقدريه وثانياً بان لا وقت قبل حدث العالم واول الاوقات من مرجح بكنه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو  
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلان احدهما البخاري من المعتزلة قال العالم اعراض مجتمعة ولا وجوب للاعيان



ثانيهما ان كيان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير في قوله تعالى او  
 للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين ولا تعرض بفتحين وكل منهما حادث هذا الكبرى الدليل المطوية كما سنين ولم  
 يتعرض له المصنف اعسكت عن ذكر الكبرى ودليلها لا الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقاد كيف اى يليق به و  
 هو مقصود على المسائل دون الدلائل قيل ينافي قوله ثم اشار الى دليل حدث العالم اجيب بان الاشارة غير الذكرا لعيان الغاء  
 للتفصيل ويزعم انها للفظ وكان الاحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية لا للافراد واجيب تارة بان اللام ابطلت معنى  
 الجمعية وتارة بان التعريف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ما اى يمكن المراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما الموصول  
 بالمكن لتلا نيثل التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته وبقرينة جعله من اقسام العالم اى نسرا الموصول بالمكن بقرينة ان  
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيره بعيد يجر مثله في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين  
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالا ضا فتالي الضمير ولم  
 يقل معنى القيام بالذات لتلا يدخل قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التعريف عرف المتكلمين  
 قبول الاشارة الحسية بانه في هذا المكان اذ في هذا الجهة واصلة واللفظة الاستقرار في المكان من قولهم حازة اذا احاطت لان المكان محيط  
 بالمتكمن ومنه التحيز بالتشديد والكسر على نعيد للمكان بنفسه غير تابع تحيزة لتحيز شئ اخر غير نصب على الحال وتحيزه رفع على انه فاعل  
 تابع واغترض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسبر المركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز  
 الجميع ليس تابعا لتحيز غير ذلك لا يسمى عيناً واجيب اولا بالترام انه عين وثانياً بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بل  
 وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين وثالثاً بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى اعيان ولا خلاف ان السبر  
 مركب من نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعارض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السبر عن المقسم بل  
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد الحد بخلاف العرض فان تحيزة تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوع الضمير  
 الاول للجوهر والثاني للعرض اى محله الذي يقوم به تفسير للموضوع والتقديم جعل الشئ قائماً والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضع الموضوع  
 يجعله قائماً ثم اعلم ان الموضوع والحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم  
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنياً في وجوده عن الحال فيه كما تجسم المستغنى عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا  
 يستغنى عنه كالهوى فاذا جرحي في جرحه اخرسنى بالضرورة ولا تستغنى الهوى في وجودها عن الصورة وهذا القسم مقوم بالحال  
 فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فارتلت تفسير الموضوع بالحل المقوم انما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فلم فسر الشارح به  
 اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقديم احترازاً عن المحل اللغوي كالكنس للما وثانيهما ان قوله  
 الذي يقوم به صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قال تدان المتكلمين  
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسر السيد السند في شرح المواضع بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية وقال تدبرهم من هذه العبارة ان

وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى واجيب بوجهين أحدهما ان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصودة اتحادهما في الإشارة للحسنة وفيه نظر لان تعليل عدم الانتقال بذلك لا يلائمه ثانيهما ان ما ذكره السيد انما يدل على المنايرة في المفهوم وهي لا تدل على المنايرة في الذات و مقصود الشارح هو الاتحاد في الذات ولهذا يمتنع الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر لانه لو انتقل لانعدم وذلك لان وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام انتفى وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر و اعلم ان امتناع انتقاله مما اتفق عليه الحكماء وجمهور المتكلمين واعترض عليهم اذ لا بد للشعاع ينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسماً لمخروق الزجاجات وثانياً بانما نجد العرض ينتقل الى المجاور كرائحة المسك وحرارة النار برودة الثلج واجيب عن الاول بان الشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضى وعن الثاني بان العرض يحدث في المجاور من غير انتقال اما وجه الحدوث ففي الوجهين فنحن نالعادة الالهية واما عند الحكماء ففيض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم في الخيزاي في المكان فان وجوده في نفسه امر وجوده في الخيزاي امر آخر ولهذا ينتقل عند اى ينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناء عن محل يقوم به صفة المحل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالتقويم ادخاله للصورة فانما جهر عندهم ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغنى عنها بل لاكتفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالتقويم دخلت لان الصورة لا تحتاج الى الهيولى في تقومها اى وجودها بل في تشكيلها ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات الاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فانه يخص الجواهر الفردة والاجسام وليس ذلك لمقصود بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر للجسم فقط ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعوتاً اى يشتق من اسم القيام ما يحمل بالمواظاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسحق وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص الناعت واوثر عليه قولهم فلك متركب وسيف مذهب سواء كان اى المنعوت متحيزاً كما في سواد الجسم او كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة للحسنة فهي ليست باجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون المجردات وقالوا كل ما سوى الله تعالى جسم او جزء لا يتجزأ او عرض وازالملائكة والنفوس اجسام ازلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاحتزوا عن تسمية الله تعالى جوهر و صفاته اعراضاً وحصره بالممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما وسموا الاولين عيناً والثالث عرضاً بقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يحتاج بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهر و صفاته اعراضاً واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى ما لا قيام بذاته من العالم قيل احتزوا عن الواجب تعالى ويريد عليهم انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقضى ولا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض علم الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحيز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كلاهما هذان اما مركب من جزئين اراد للجزء الذي



لا يتجزئ نصاعداً أي أكثر من جزئين قيل الفاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصدر والمعنى أو مصدر صعوداً وهو الجسم وهذا من هب  
 جهول الأشاعرة فاقول الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الأشاعرة لا بد له من ثلاثة أجزاء  
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين  
 ليدقق الأبعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم وأقله جزءان أعنى الطول والعرض والعنف هذا اصطلاح  
 غير معروف في اللغة والعرف إما لغة فلان الطول أطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد اتصافه بغيره على قوائم و  
 العنف بعد يقطع كل منها على قوائم وأما عرفاً فلان الطول هو الامتداد المفروض أولاً والعرض ثانياً والعنف ثالثاً بشرط التقاطع  
 على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضاً هو سطح لا عموله واجب بانهم ارادوا البعد  
 المفروض أولاً وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق  
 تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو البرهان الجبائى المعتزلى قال لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في  
 الجسم من سطحين جوهرين ثم اقل السطح الذى فيه تقاطع القوائم اربعة أجزاء فاقول الجسم من ثمانية أجزاء فيوضع جزء بجانب  
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين  
 على قوائم ثوبوضع اربعة أجزاء على هذه الأربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثوباعلم ان الشارح اكتفى  
 ببعض الأقوال وهذه أقوال آخر أحدها قول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل أجزاء الجسم ستة فانا اذا  
 وضعنا على ملتقى الأجزاء الأربعة التى ذكرها الجبائى جزءاً من جانب وجزءاً آخر من جانب آخر حصل من هذين الجزئين  
 بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الأربعة ثانياً قول صاحب المواقف انه يكفى اربعة وتوضيحه بان  
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجنب الثانى ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثانى رابع  
 فيحصل العنف المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثانى مشتركاً بين الأبعاد الثلاثة ثالثاً قول النظام المعتزلى زعم  
 ان الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بان لا يلزم ان لا يقطع المتحرك  
 مسافة قط لا نه لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا وقلك يقتضى عدم  
 انتهائهم لانصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناه فاختزع النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع  
 المسافة من غير ان يحاذى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بدى وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح بان يصطلح البعض  
 على ان اقل الجسم جزءان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع اى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من  
 أمثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعله تعرض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظى لا يجدى نقابيل هو النزاع في  
 ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بآرائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنوياً لا نقابان بحيث  
 عنه في علم المعقول واغترض عليه بان حاصل النزاع اللفظى اللفظ الجسم على اى مركب يطلق ولا شك في انه نزاع لفظى واجب

بان النزاع اللفظي على نوعين أحدهما يرجع إلى الاصطلاح كقول النحاة الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظ دل على معنى مقترن  
 بزمان ولا طائل في هذا النزاع ثانيهما يرجع إلى العرف واللفظ كخلافهم في أن الجاهلي من صحب النبي صلى الله عليه وآله ساعة أو مدة واحدة و  
 هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالشاعر إنما نفى كونه لفظيا راجعا إلى الاصطلاح بقى هنا بحث وهو أن بعض  
 المحشين حاد في تطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال أثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشاعر النزاع بالمعنى الأول وعند  
 فيه نظرك أن كلام المواقف صريح في أنه غير نافع وكلام الشرح ناظر إلى أنه مفيد إلا أن يقال مراد صاحب المواقف أنه ليس كثير الحدوث احتج الأولون  
 وهم الأشاعر القائلون بالجسم ما ركب من جزئين فصاعدا واحتج الشاعر التمسك بالحجة فإن يقال لأحد الجسمين المتساويين إذا زيد عليه  
 جزء واحد أنه اجسم من الآخران بالكره مقول القول أن قلت هذا مجرد فرض كأنه إذا كان جسمان متساويين إلا أن أحدهما يزيد على الآخر  
 بجزء واحد لم يستطع أحد الحكماء أن يعرف زيادته ببصره لا كيل ولا وزن فضلا عن أهل العرف واللفظ قلت المعنى أنهم لو اطلعوا على كونه  
 أن زيد يحكموا بأنه اجسم لما علم من عادتهم أو المعنى أن الفرضنا جمين كذا لك يحكموا بأنه اجسم فلو كان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار  
 بوجود زيادة الجزر أن زيد في الجسمية ولكنه قد صار أن زيد في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر كأنه فعل من الجسمامة بفقر الجيم بمعنى الضمامة  
 تفسير للجسمامة والضمامة سطر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير العظم بكسر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال اجسم الشيء  
 بضم السين في الماضي والمضارع اعظم فهو جسيم كشراف وجسام بالضم وحاصل النظر أنه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الآخر أن زيد  
 في الجسمية كما زعم المخبرون بل معناه أنه أزيد في الجسمامة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لا صفة بمعنى العظيم أو ربه عليه أنه  
 لا فائدة في هذا المقام لأن الجسم لم يعمل إلا أسماء وعندى الشاعر حملته على وهم المتدلين فإن استدلالهم يشتر بان الجسم للاجسم  
 عندهم كالعلم واللام والاهما صفتان ولا فرق إلا بان الاجسم يدل على زيادة أو غير مركب كالجسم هذا مصطلح بعض المتكلمين والشاعر في كتب  
 الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جسيما أو جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء لا مفيدا بالفرد وزعم بعض  
 المحشين أن المصنف ذكر العام وأراد الخاص بقضية التقابل ونموشاء الفعلة عن الاصطلاح بمعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا أي لا ينفك  
 بعض اجزائه عن بعضها انفكا كما حصل في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة ولا هو أهلا فرضا قال العلامة الشيرازي في المحاكمات اللغوية لا  
 فرق بين القسمة الوهمية والفرضية انتهى فالمراد بها غير طرف بل طرفان هذا غير ذلك وإنما جمع بينهما لبا اللفظ وقرن الآخرين بوجهين أحدهما  
 أن القسمة الوهمية حسيّة جزئية على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لا تختص وضعاً ثانيهما أن الوهم قد يقف عن القسمة أما ولا فائدة  
 لا يدرك إلا في الصغيرة جداً فلا يستطيع قسمة ولا تسمية الشيء إليها وأما ثانياً فلا فائدة جسيمة لا تقدر على غير التناهي بخلاف العقل  
 فإن فرضه يتعلق بالكميات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعتراض عليه بان الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية التي في الحواس  
 كعددة زيد وصدقة عمر وأجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الأعيان المحسوسة بالبصر واجيب بان الوهم هو سلطان الحواس وهي الآلات  
 فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها وأما ما استشهد به من أن مدرك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فأحفظه بقى  
 شبهة بحث أن البحث الأول قيل فرض العقل مجرى في الحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد واجيب بان للفرض معنيين



أحد هما التقدير <sup>وهو</sup> يجري في الممكن والحال ثانيهما التجيز وهو يخص الممكن وهو المراد هنا البحث الثاني قيل في القسمة الفرضية كاف فأنها إذا انتفت  
 انتهى الفعلية والوهمية بطريق الأولي آجيب بأنهم أرادوا المبالغة في تقسيمه فلم يروا بأساً في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعاً ولا كسراً أي بأن  
 يقطع مجسم ذي حدة ينفذ فيه أو يكسر مجسم صلب ثقیل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر بدل قوله كالجوهر  
 احتراز عن ورود المنع فأنطوق قال هو الجوهر لأنه حصو غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج إلى دليل فإن ما لا يتركب لا يخص عقله قيل أي في  
 أول نظر العقل وعندئذ مطلق اذ لم يتم دليل قوي على إبطال المجرّدات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من إبطال الهيولى و  
 الصورة الهيولى بتخفيف الياء وتشديد هائل مشتق من الهيئة الأولى وهو في العرف العام ما يتخذ من الشيء فالتحشب هيولى السريد  
 ثم نقله الحكماء إلى الجوهر المخصوص لا أنه أصل للأجسام والصيغ إنما مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب والتفريق من باب ضرب  
 ومنه الهيل على وزن صبوا للهبار الذي يرى متفرقاً ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الأجسام هبار وذلك لتفرق الأجسام و  
 ذكر الحكماء أن الجوهر خمسة أقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وذكروا أن الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منها و  
 الصورة هي الجوهر المتد في الجهات الذي يسميه العامة جسماء لكن أرسطاطاليس ادعى أن هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك  
 جوهر آخر يسمى الهيولى لا يدرك بالحواس بل إنما يعرف بالدلائل ولذا قد يسمى بالعنقاء وذهب أفلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر المسمى  
 بالصورة وأنه لا وجود للهيولى والعقول زعم الفلاسفة أن العقل جوهر مجرد عن المادة متسطبين الخالق سبحانه ومخلوقاته فافاضة الوجود  
 عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون أقل من ذلك ولا يحسد العقل جانب الكثرة وذكروا أنها الملائكة بلسان أهل الشرع  
 والنفس المجردة النفس هي الرزق في العرف العام والشرع وللعقل في الرزق الإنساني مذاهب فجامعة من أظم أهل الإسلام يكونون عن  
 البحث فيها قائلين أن علم الرزق مختص بخالقه قدس وبعضهم على أن الرزق جسم لطيف ساري في البدن كسريان الماء في الذوات وأما  
 الحكماء فقالوا الرزق الإنساني مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بالأدول فينبغي أن تصرف الأمير في مدائن ملكه بالأدول  
 فيها وطابقهم على ذلك الإمام غزالي والقاضي ابن زيد الدبوسي الخفي وبعض الصوفية وأما قيد الشارح النفوس بالمجردة لأن النفس  
 تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة أشياء أحدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اغتنائه ونموه وثانيها النفس الحيوانية  
 وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته ثالثها النفس الإنسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم رابعها النفس الفلكية المنطبقة  
 إلى الحال في جسم الفلك وهي للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كعقل النفس الإنسانية ببدنه  
 النفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة ليقم ذلك أي انحصار غير المركب في الجوهر الفرد واعتراض عليه بأنه يلزم قصور  
 الدليل عن المدعى لأن المدعى حدث جميع ما سوى الله تعالى والدليل إنما دل على وحدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضهما وأجيب بأن  
 المطلوب هو وحدوث ما ثبت وبيده من العالم وهو منحصر في هذه الثلاث وأما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها  
 ثم أعلم أن بعض المتكلمين استدل على إبطال الهيولى والمجردات بوجوه ضيقة أما أدلة إبطال الهيولى فمنها أن الجسم لو تركب من  
 الهيولى والصورة لزم من تعقل تعقلهما واللازم باطل لأننا لا نستعملهما إلا بالبرهان ودفع بأنه إنما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنهه وهو متوهم

ومنها ان الهيولى لو لم تكن متييزة لم تكن جزء من الجسم المتييز وان كانت متييزة فاما بالاستقلال فبحسب واما بالاستقلال فهي صفة  
حالة في الصوة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المدجحات فانظرها في آخر المبحث و  
عند الفلاسفة لا وجوب للجوهر الفريد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفريدة كما  
ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذهب ارسطو اتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه  
آخرون بالصورة وليس حاله في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجوب للهيولى واقرى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة  
بضم الكاف وفجر الرء الخففة في اللغة الجسم المستدير الذي يضرب بالصوبحان ويلعب به ولجمع كرى وكرات بالضم فيهما وفي  
الاصطلاح جسم مستدير يوجد في داخل نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى  
تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في  
الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات  
الى ماهية الكرة هو الاول والاربعة الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من البحث عن الاخيرين فمقدمتين  
المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجي بالفعل لان ماسوي الكرة محاط بالكثرة من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح  
بخط وان يكون تلاقى السطح على خط كالمخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة هي قاعدة المخروط والثانيها سطح مستدير  
يتضيق الى نقطة هي راس المخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكما للبنية  
مثلا فانه يحيط بماسة سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون ثمانية السطوح وملاقاتها وقس عليها  
سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذي يبحث  
دائرة اذا قطع بالسطح المستوي كسطح الكرة والمخروط والاسطوانة واما ماسوي المستوى والمستدير فمركب من السطوح وان حكم للحس بمجازفة  
بانه سطح واحد اقلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلافيهما بالخط الموجي بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا  
بجسم آخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجي بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من  
حيث شكلها فلا ينافي وجوب الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والمثلث في المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة  
خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف الاعلى انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان ثانيا  
على ان مساوي المساوي مساوي وثالثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان ورابعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلان  
بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين والاولان لا يحتاجان الى دليل والاخيران قد برهن عليهما اقليدس في  
السليم يحكم بحقيقةهما ثم نقول لوجود في سطح الكرة خط مستقيم لا يخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث  
نسميه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الاعظم الى مثلثين  
صغيرين فيحدث على الخط المستقيم اربع زوايا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان





يتصور في المتناهي فانه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اولاً فلان كلام من معلومات الله تعالى و  
مقدراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدرات لان ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدراته واما ثانياً فلان راتب  
الاعداد مبتدئة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدئة من العشرة والسلطان غير متناهيين مع ان الاولى اكثر عشرة وايضا احاد العدد  
اكثر من عشراتها وعشرات اكثر من مائتها مع ان الكل غير متناه واجيب بوجهين أحدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة  
انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدرات فالموجودة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حداً لا يمكن المزيد عليه اما الاعداد  
فوهية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعوتهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة  
والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس فالكثرة  
والقلة محسوسة ثبت المتناهي اذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم  
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء ولا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه لكن  
بحد الاجسام العنصرية وللواليد قابلية للانقسام فانه تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزاء الذي لا يتجزى تفريع على عدم استحالته  
الافتراق فانه لو كان الافتراق محالاً لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه على تحذوف وهو قولك فالمطلب ثابت  
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للمعجز وهذا خلف لان  
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام عن الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما  
لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا وهما فرضا وان اريد اعمول  
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فانه سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام  
تسمه الوهم والفرض قسمه الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الادلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف  
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشهنية انما طرقت الخط ولكنه ليس بكل نقطة  
راس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانما نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعتبرون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية  
والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالة في الجسم وهو النقاط والخطوط والسطوح لا  
بالجوهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان  
يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهر اثبت الجزء وان كان عرضا  
فلها العرض محل غير منقسم ولا بد من الاتهام الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلول  
الرياء حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخره وان يكون وجوده في نفسه هو وجوده كذلك الآخر  
هو قسمان أحدهما سرىاني وهو ان يكون المحال ساريا في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر كالبيان  
في اللبن ثانيها طرياني وهو ان يكون المحال طريا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط



اوسط ارجح ثم انقسام الحال بانقسام للحل انما يجب في السرياني اما الطرياني فيجب فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم  
 فعدم انقسام الحلول لا يوجب عدم انقسام محلها واجيب بان تماس الجسمين بجوهرهما ضروري والا لزم ان لا يكون شئ من الاجسام  
 ملموسا لنا وهذه سفسطة وعندنا وجه اخر من الجواب وهو ان الحلول الطرياني غير معقول لاننا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم  
 الخط نصفين ونفرض انعدام نصفه الاخر بتغيير محل مثلا فنجد النقطة بجالها لم تتغير فعملنا لا مدخل لهذا النصف المنعدم فكونه  
 مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقييمات على مذهب الحكماء لا الى نهاية من  
 غير تغير في النقطة فعملنا ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدار ارض الخط فرضه مقوما للنقطة امكن  
 انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المقوم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و  
 في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت انه حق واما الثالث والثالث اراد الاول  
 والثاني فلا فلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانما اى الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا  
 هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا  
 لا للجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمه يتوقف عليها دفع الدليلين معانم خص كلاما يرد عليه فقال وانما انقسم  
 والصغر باعتبار المقدار القائم به اى بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة ومخلصه ان عظم الجبل وصف الخردلة  
 ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل المقدار العارض للجسم وذلك لان  
 الجسم يتخلل ويتكاثف كما ترى في الجديذوب فيكثر مقداره والماء ينجم فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء  
 والا فتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم للجزء جواب عن حديث القدوة ومخلصه ان قدوة الله سبحانه على خلق الافتراقات  
 في الجسم انما تستلزم للجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية لكن لانهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق  
 افتراقات غير متناهية فلا يلزم للجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فلا ان يوجد لها  
 كلها واما ادلة النفي ايضا اى نفي جوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها  
 ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذ اركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا  
 وضعنا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها جزير يوضع بين جزئين او جسمين فان لم يجبهما لزم التداخل وان يحصل من  
 الاجزاء حجم وان يجبهما ما س كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كرويا بقى بين الاجزاء  
 عند اجتماعها فجزء اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما  
 في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرمح وقد استقصينا اجاباتها في كتابنا اسد السالكين والمنتقى وكتابنا  
 نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملاك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من  
 اولاد ابى بكر الصديق كان اشهرى الاصول شافعى الفرع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتابا

كثيرة في الاصول والكلام والمفسر الكبير الحقوى على الجواب وشرح سورة الفاتحة في مجلد والسر المكتوم في العلوم في علوم الغريبة وكانت  
صاحب وعظ مؤثر وبكارة ووجد يحضر مجلسه بجملة اصحاب المذاهب المختلفة فيناظره فيجيب كل سائل باحسن الاجابة حتى  
تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة رى والنسبة اليها رازى على خلاف القياس تولد في الخامس و  
العشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالرى وقيل سنة ثلاث وتوفى بجملة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست و  
ستمائة كذا في تاريخ الزمام الياقنى وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتمل ابره على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس  
والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والله اعلم وقد يوجد في كلام بعض الصوفية شئ من الانكار عليه ذلك لما كان ينكر عليهم بعض  
شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية في علم الشرع لولم يكفرنا بالكفرناهم وذكر الشيخ علاء الدلالة النعماني عن الشيخ  
جمال الدين الحلي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم نقلت ما تقول في حق فخر الدين الرازى قال رجل وصل الى مقصود في هذه المسئلة  
الى التوقف بل ذهب بعض الامته الى نفي الجزئية كلام الامام الغزالي واختار القاضي البيضاوى منع القيمة بالفعل وجواز القسمة بالوهم وقال  
ادلة المتكلمين توجب الاول والفلاسفة الثاني فان قيل هل لهذا الخلاف ثمة في باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لا خلاف من الاشجار  
الغير المثمرة قلنا نعم في اثبات الجهر الفرد بخلافه عن كثير من نظرات الفلاسفة ومسالمة مخالفة للشرع مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانها  
موقوف على ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما اصحاب الجزء فيقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها  
الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لا زال القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المؤدى صفة للاثبات والتاوية الا يصل الى  
قدم العالم وذلك لان الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى وتقريرة يتوقف على مقدمات الاولى ازا كان صفة وجودية لاهلها  
تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بوجود بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدوثها ممكن والا كان  
واجبا او متناعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والا كان عرض موجود لا بد له من محل  
موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبقة بهيولى اخرى ونقل الكلام الى الهيولى الثانية  
فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة ومجمع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم  
الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة منها ان الهيولى باطلة بطلان الجزء ومنها ان الامكان امر اعتبارى لا وجودى لانه  
لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفا واولى بالوجوب وعلى الثاني التسلسل اذا نقلنا الكلام  
الى امكان الامكان وهم جزاؤا الى نفي حشر الاجسام استبدال منكر والحشر بوجوه احد ها ان العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم منتنع  
العدم لما سيذكره شارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا ثانيا ان العالم قديم  
لقدم الهيولى فالاشخاص الموحدة في الماضى من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه  
وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجهين باننا لا نسلم ان الهيولى موجودة بطلان الجزء ثالثا ان الابدان  
اذا تفرقت بعد الموت اندم صورا الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما اندم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

للجلى  
جلى  
بالنقل



واجب بان ثبوت الصفة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول للجسم مركب من اجزاء  
 مجتمعة بامر الله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وادعى بعض المحشين ان الشراذم كان عبارة عن جمع اجزاء  
 متفرقة فالمناظرة غير ظاهرة وهذا وهم كما ظهر لك مما قرأناه وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من التراطيل والفلسفة انما هو  
 على الحكمة الطبيعية والالهية ويجوز ان يعطف على اثبات ادعى الهبولي والهندسة بالفهم معرب انما هو بالفارسية المقدر سمي  
 العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضائل هذه الصناعة ارشيدس ومالا نادر واقيلس  
 وانما كان اثبات الجزر مبطل الاصول الهندسية لان التزاما عليها موقوفة على اثبات الدائرة وجتهدوا على ثبوتها انما نفرض خطا يتحرك مع  
 ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الوجه باطل على تقدير ثبوت الجزر لان الخط يكون مركبا من جواهر فردة فيكون جزء منه ثابتا و  
 يدور بقية الخط حوله فيكون تارة على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربه وشربه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماثلا للجزر  
 في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذ ابطال انقسام الجزر بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية  
 التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزر فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزر فيلزم الدور المبني عليها وادام حركة السموات  
 الظاهر انما صفة كثير من الاصول وادعى عليه بان ليس شيء مزاولة الدور المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شيء من الاصول  
 الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بان صفة بعد صفة لقوله واثبات الهبولي  
 على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم ثلاثا يتخلل فاصل غفل بين الموصوف و  
 الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهبولي يتوقف على مقدمات اولى انهم زعموا ان الزمان شيء يقبل القسمة  
 والزيادة والنقصان فهو كرو ولا يجمع اجزائه فهو كالماء لا يجمع اجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كم الحركة اي  
 مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان  
 فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه يمنع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستمرة  
 اذ لو كان مقدارا مستقيما فلا يخلو اما ان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع  
 الزمان وهو محال او ترجع فتعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على  
 المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في ان و  
 كذا الانفصال عنه يكون في ان فلو تابع انان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها  
 الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهبولي والصفة فثبت ان بين الحركتين سكونا  
 واذ ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت ان مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم  
 ثم عموما الحكم في سائر الافلاك استحسانا ولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت والهبولي والصفة  
 باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لانه يستلزم قدمها وعدم نبتها بالانقطاع لا لشقاق وامتناع الخرق

والا لتيام ذهب اهل السنة الى انه يجزئ الخراق السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصروفة كقوله تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء  
انفطرت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلما انفطرت السماء لزوم انقطاع  
الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال الجزء وثابت الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطراد في وجه افتراءه  
بالخرق في الذكر انه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فيخرجون الافلاك قدامها وتلتهم خلفها و  
يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا جمعا اخر في توجيه كلام الشارح وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هو  
الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعانة وهذا وان كان من مسائل الالهى او الطبيعى فكيفها من الاصول الموسومة  
في الهندسة والاصول الموضوعة قضايا يذكري مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبعية كانت او الهية وتقريرها انه قد  
يستدلون على دوام حركة الفلك بانها كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية فتثبت على وضع يكون ترجيحها للاحتمال يستدلون  
على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدئ ميل مستديروا فخرقت لزوم في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك  
ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرة  
تتحرك على قطر من اقطابها ثبتت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجهر الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة  
لتوقفها على ثبات المحور والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبت للجهر الفرد لم يثبت الكرة وما يفرع عليها من دوام الحركة  
وامتناع الخرق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا يجده في غير كلامنا وتري المتعلمين بل المتعلمين لا يفتخرون كنه هذا  
المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا لما في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او اختصاصا بخصائص  
الناتج بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وبسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها  
والاعراض الاجسام والتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضا ويذكرون للمجردات فاعراض عندهم مخصصة بالمجردات وهي  
الاجسام والجزء الفردية على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما فهم  
اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصور بدونه تصورا هذا الغير فاذ ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة  
فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخرين ولذا ذكره هنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس  
تسمى المقولات التسع واذ اضم اليها الجهر صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الالين وهو حصول الشئ في المكان ثانيها  
متى وهو حصول في الزمان وثالثها الجولوس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبة بعض اجزائه الى  
بعض كالركوع والقعود رابعها الاضائة وهي النسبة تعرض الشئ بالقياس الى غير سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالابوة والبنوة خامسها  
الملك بالكسر هو ان يكون الشئ كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانتقاله كالقيصر والعمامة سادسها الفعل بالفعل وهو التأثير في الغير كالقطع  
سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالاقتطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها هامة  
انزاعية سوى الالين محققين بانها لو وجدت في محالها كان بينهما وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل احتمال الكلمة



بأن كوز السماء فوق الأرض محقق ولو لم يكن واهم ومنتزع وحكم بأن بعضها وهي وبعضها محقق ثامنها الكم ويسمى المقدار هو ما يقبل القسمة  
 ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قيمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحية فهو الزمان  
 وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض وعمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق  
 وليس هو الجسم الطبيعي للبحث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهوى والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار وعرض قائم به بحيث  
 عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بانما جعل الشعثة مستديرة ومستطيلة فيبتدل الجسم الطبيعي لا التعليمي  
 تاسعها كيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصورها على تصورها غير معرضة بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول  
 المحسوس اما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضيق واللون او بالسمع كالصوت والحروف او  
 بالطعم كالحرارة والمراة او بالشم كالرائحة وكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولته كالصلابة  
 واللين وكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحياة والعلم والقدره والارادة والصحة والمرض والطباعة والجبن  
 الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر والها او يتعدى سميت ملكة كحلاوة العسل والاحمال كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تنبئ  
 حالها ثم تعقد ملكة كعلم البتدى والمدرس وكيف الرابع ما يعرض الكليات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجة الفردية  
 للعد والمثلية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فانه مهم ولا يينا كثيرا من يدس الشرح ولا يعرف من  
 تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والجوامى الاجزاء التي لا تجزى قيل هو من تمام التعريف  
 احتراز عن صفات الله تعالى او حده بلفظ التعريض كأنه لم يرخص به وذكر افيه وجوها أحدها ان الصفات غير اخلة في القسم و  
 هو العالم ثانيها ان المراد بما الموصول في تعريف الجوه العرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندي فيه نظريا يسبى من تحقيق الشارع  
 ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات ففى خارجة عن التعريف رابعها ان  
 قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز غير متصور في الصفات وعند نافي الوجهين نظروا هو ان المصنف اقتصر على  
 قوله ما لا يقوم بذاته واما لفظة بل بغيره ففى من كلام الشارع ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح  
 اخراجها ذكر المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجب بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن  
 الشارع وايام لفظ العرض بزوالها وعند نافية نظر اما اوله فلان الواجب حينئذ اخراجه حفظ الادب الشرع ولذا رجع المتكلمون  
 عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعا واما ثانيها فلاها لو كانت عرضا لا متعززا عنها عند الاشاعة وذاباطل كالا لوان  
 ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هى معدومات متخيلات مستندة لا يحدث البياض  
 في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفها وفي الخارج بعد سحقه وفي شق الزجاج المنشق ويحدث  
 الالوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم  
 الحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون والظلمة لان الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت

المظلم يرى من كان خارجاً عنه فعدم تربية اللون في الظلمة إنما هو لعدم وجوده واجب بان المانع من الظلمة المحيطة بالمرئي وأصولها مبتدأ  
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا جميع الألوان مركب منهما فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليها ضئ  
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار فصارت شعلة حمراء مع ان النار شفافة و  
 ان غلب السواد على الضئ حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة  
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراث حمرة فلون النيل وان خالط النيل حمرة فلون الاحمر وان قيل  
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا مع السواد والبياض فالاصول خمسة وينسب هذا القول الى المعتزلة والباقى بالتركيب متعلق بالقولين  
 جميعا واستدل القائلون باننا نركب هذا اللون فتحدث الألوان اخرجوا وقال قوم جميع الألوان اصول اي لا يتوقف وجودها على التركيب و  
 ان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب المحققون الى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها فالترقيق احسن وما يجب ان يعلم انه كثير اما  
 يتعارض في امثال هذا المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لا نفي ولا اثباتا وانما يقع بحثها في علم الكلام  
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا باس في امثالها باختلاف احوال احوال على حسب قوة دليل وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه والا كان جمع كون  
 وهو الوصول في المكان والحكماء يسمونه الاين وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على رتبة اقسام الاجتماع  
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واعترض عليه بانكم فالكون بالخلد فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلل فغير التعريف الى  
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الوصول في المكان  
 مسبقا بحصوله في مكان آخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مر شأنه ان يتوسط  
 فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شيء من المذاهب ثم قال المحققون الكون حقيقة  
 واحدة وتمايز الالاتم الاربعه انما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى  
 جواهرها افتراقا بالنسبة الى احوالها والطعوم وانواعها اي البسيطة تسعة وهي المرامرة بالفارسية تلخي كحافى الصبر وهو اراء الطعوم والحراقة  
 بالفارسية تيزي كحافى القفل والزنجيل والملوحة بالفارسية شورى كحافى الملح والعفوصة بالفارسية كلوكيري كحافى العفص و  
 الحموضة بالفارسية ترشى والقبض بالفارسية بستكي كحافى البسر والقباض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان  
 وقال بعضهم بالعكس ولكل ان يصطلح بما شاء واعترض عليه بانكم لا فرق حينئذ بينهما الا بالشدّة والضعف وهما من العوارض  
 والانواع المتماثلة بالذاتيات لا بالعرضيات والخلادة والدسومة بالفارسية چربى كحافى السمن والزبد والبقاهة واللفة عدم  
 الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الخلادة والدسومة كحافى الخبز زعم بعضهم ان المعد في المطعوم هو الاول تغليباً بعد  
 القضية المطلقة من الموجبات ويتركب منها انواع لا تحصى كالخلادة والحراقة في العسل والخلادة والحموضة في البطيخ وزعم  
 عنه في هذه البقرة سقطت وحذف ويوضحه فاني جامع التقارير في القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم ياخذ

ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح



بعضهم ان كلام من هذه الانواع المركبة ليس طعما على حدته بل طعما ان اكثر لا يفرق الحس بينهما ولا يخفى ان كلام من الاخرين محتمل و  
 الرأى والخواص كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كراحتة المسك او بعلام الطبع ومناظرة كالطيب والنتن ولهذا  
 يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كالجمل اذا ذفن في الورد كاد ان يموت ثم اذا ذفن في الزبل صح او يطعم من الطعم  
 كالراحتة الحارة والحامضة وذلك لان الهوا قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصب التي تأتي من الدماغ الى اللسان والاهرامان فاعدا  
 الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للجسم ولا يكون الجوهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للجسم  
 والجواهر معا واعلم ان نفى ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مظنون من التوهم والذي حمله على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان  
 اصغر كان لونه وطعمه وريحته اضعف حتى اذا اشتد صغرا لم نجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فاجب ان الجوهر الفرد احق بذلك لا يقال هي موجبة  
 في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما في البصرات الدقيقة من بعد الانا نقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس  
 فقط فاما لا يشهد بوجوده الحس قط فيغلب الظن على عدمه اما البصرات الدقيقة فتدركها يد بعضها يد البصر ثانياً فاما ان الحكماء ذهبوا الى  
 ان حدث اللون والطعم والراحتة من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فالا مزاج  
 له يكون خالياً عن اللون والطعم والريح كالحديد والاجسام البسيطة من الهوا والماء والخالص والناظر الى الصفة عن الدخان فكذلك  
 الجوهر الفرد اذا تركيب فيها اقل من صفة الاشياء بان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الحس يجرى قيامها بجوهر واحد بلا حاجة  
 الى تركيب ومزاج كما يقتضيه اصول الاشياء اعني اجيب بان كلامهم في الجواز وان لا يبعد عن قلة المختار سبحانه وكلام الشارح في التوهم  
 وما جرت به العادة الاكلمية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدوث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا انظر الى العالم  
 ايمان واعراض والاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض لحصر الاعراض اما اولاً فلانه لا دليل على حصرها واما ثانياً فلان الكلام في  
 حصرها طويل واما ثالثاً فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصرها فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها  
 حادث بالمشاهدة ثلث للحدث من المعاني فكيف يشاهد حدوث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى متشابه  
 للحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طرياقان العدم بالفقر اي عرضه كما  
 في اضداد ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد والحادث وادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه  
 مبني على ان الظلمة عرض موجود ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئاً وهو مختار الشارح  
 في مصنفاته ويستدل عليه باننا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات النور  
 فجعله جعل اسباباً فان العدم ينافي العدم هذا مقدم متفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قد من امتنع  
 عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والا اي وان كان القديم ممكناً لزم استناده الى  
 الممكن والاستناد تنجيه كرون اليه اي الواجب تعالى اي لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع  
 التسلسل فانه لو صدق ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار

حقيقتاً ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قلة والعلة على الفعل والتحرك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذا صاد عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قد يما والمستند الى المرجب القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان ايجابيا في هذا الاثر فقط قديم اي مستمر الوجود ازلا وابدأ وكان الظاهر ان يقول والمستند الى المرجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كائنت في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتخلفه تارة ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لابد من العلم به وهوان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب قديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم في قدم العالم وحديثه فدار على ان الصانع موجب عند الفلسفي فاختار عند اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الامام فخر الدين الرازي مستدل لابان تاثير الموجب في القديم اما في حال يقائه فيلزم ايجابا الموجب وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قد يما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال قدم العالم واجباب الصانع وخالفهم في حكم الثاني سيف الدين الهمدي قال يجوز ان يكون سبق الايجاد بالقصد على الوجود كسبق الايجاد بالاجاب على الوجود فكما ان الثاني تقدم ذاتي لا زمني فكذلك الاول ولا اري هذا البحث ينفعنا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه نظريتهم والشارح ادعى الضرورة في الحكمين وجعل خلاف الرازي والهمدي مكافئة واما الاعيان فلا تخلق عن الحوادث اي الاعراض للحادثة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اي انها لا تخلق عن الحوادث فلاحقا فلا تخلق عن الحركة السكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفردي لا يخلو عن الكون في حيزه فان كان الكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز تعيينه فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف السكون مع انه متحرك اجماعا اجيب بان المراد المبرقية بلا فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الرضعية وهي ان يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالغلك وسلاة المغزل اجيب اولاً بان المعرف هي الحركة المستقيمة وثانياً باننا نعرف بالحركة الرضعية بل نقول لابد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يحسن والحق عندى في الجواب احد وجهين احدهما اننا نلزم انه مسكون في اصطلاحنا ثانياً بالجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل فكل جزء في التحرك بالوضع خارج عن مكانه والجسم متصل واحد حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه ان لم يكن مسبوقا بكون اخر فهو الظاهر ان المراد بالكون في هذه المباحث هو العرض المسمى بالان في عند الحكماء وفسره بعض المحققين بالوجود على طبق اللغة وهو هو وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في انين والسكون كونان في انين في التعريف مسامحة فلا يرد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل قولهم الاعيان لا تخلق عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحادث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فبطل المصير قلنا هذا المنع لا يضر بنا فيه من تسليم المدعى وهو الحادث على ان الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكونان وتجددت عليها الاغصاء الزمان كالا فلاك والعناصر لا في الاجسام التي يلم للنصم حد وثقا واعلم ان المتكلمين اختلفوا في



كون الحادث وقت حد وشهد فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلي الى انما لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان  
 الكون الثاني في ذلك الحيز ساكن والكون الاول مماثل له فهو ساكن ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تعزيف  
 الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير محل بمقصودنا واما احدهما اي الحركة والسكون فلا يمتنع من الاعراض  
 هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض متأخريهم لا يمتنع من الاعراض لانهم يحسوس فلا بد ان يكون  
 موجدا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان ولكن دليلهم عليه  
 ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقضي السبقية  
 بالغير اي كل حركة مسبقة بسكون او بحركة ولا زلية تنافيها اي السبقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهي كائنته  
 على التقضي بالفارسية كزشتن وعدم الاستقرار عطف تفسيره وهذا دليل اخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال  
 دليل اخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوه فهو قابل للحركة بالضرورة قيل المراد اليقين لا البداهة واستدل بعضهم عليه بان  
 الاجسام متماثلة يصر على بعضها ما يصر على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم  
 عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول واجب الحركة والثاني جائز للحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قد مر  
 فالسكون يمتنع قد مر واما المقدمة الثانية اي ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل  
 لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وهنا اي في هذا الدليل على حدوث العالم اجابات كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار  
 الاعميان في الجواهر الاجسام وعلى ان يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالقول المسماة في الشرع بالملائكة  
 الكروبيين والنفوس المسماة في الشرع والعرف بالارواح المجردة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على  
 حدوث المجردات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجهة لكنها ضعيفة احدها  
 لو وجد المجرد كان مشاركا للواجب في وصف التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو انه ليس بجسم  
 ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمرحل لان الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبويا  
 كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عدل الشيعين عنهما ثانيا ان التجرد انحصار واصناف الواجب فان من سأل عن الواجب لا يوجب الا بوجبه  
 فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب باننا لنعلم انما انحصار صفاته بل انحصار  
 الوجوب الذاتي او كونه خالفا لكل ما سواه او القدم بالذات ثالثا ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجاز ان يكون عندنا جبال  
 شاهقة لا نراها وانما سفسطة اجيب . . . . . والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات هو اي ما ثبت

للحادث

له قوله سفسطة اي غلط بالصريح قال الخياشي واجيب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء الملازم (بجواز كونه اعم) على  
 ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدمه حتى الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بدليل عليه (والا لكان  
 العلم به استدلاليا) ١٢

الايان المتخيزة اى الجوهر الفرد والجسم ولا عرض لا زائدة وجوه المجردات اى العقول والنفوس غير تامة على قايين في المطولات  
اعلم ان المجردات عندهم ثلاثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن في افعاله عن الالات الجسمانية متسطين الواجب و  
مصنوعاته في افاضة الوجود واستدلو عليه بوجوهها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جسم لان الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد  
الحقيقي الا الواحد ولا عرضا لانه لا يقوم بلا محل فالصادق جوهر مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه  
الا الواحد لكن فيه ثلثة جهات وجوده في نفسه وجوبه بالواجب وامكانه الذاتي فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني والفلك الاعظم  
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلث العقل الثالث وفلك الثوابت والنفس المدبرة له هكذا الى العقل  
العاشر للمدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد وهذا العقل يمينه جبريل ولهم في كيفية الصدور وجهات  
العقول اقوال اخر ليس هذا محل بسطها واعترض عليه اولها بانها لا نسلم ان لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب  
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثاني غير كافية لما في الفلك الثامن من الكرات الثابت الغير  
المحصونة القسم الثاني النفوس الناطقة اى الارواح الانسانية واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تنقل المجرد كالمنهموم الكلى و  
كل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد لان الصورة المجردة لو انقشت في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة ثانياها انها تنقل البسيط كالروحنة  
والنقطة وكل ما ينقل البسيط فهو مجرد ولا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن التجهين باننا لا نسلم ان العلم  
بارتسام الصورة ولو سلم فيجب ان يكون الارتسام في بعض الخواص الجسمانية وهي الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام  
الحال كانه نقطة الحادة في الخط ثالثا ان القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهزم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشايخ  
اصح عقلا من الشبان اجيب بان كثرة التجارب لا يلحق القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية  
المحركة للافلاك وهي لها كلالا حرا وبيان تجردها يتوقف على مقدمة وهي ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في  
الطبيعية والقسرية والارادية لان الحركة ان كان خارجا عن المتحرك فقسريته كالحجر المرمى وان كان داخل فيه نعم القصد ارادية كالشي  
وبدنه طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعه الا و  
هو عائد اليه بعد دورة وليست قسريته لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعية فحيث لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدلو على  
تجردها بان حركة الفلك على وتيرة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصد الا عن تصور كلي والتصور الكلي لا يوجد الا في مجرد اما الاول  
فبا المشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجد من انفسنا اما الثالث فلان الصورة  
الحاصلة في الجسماني معرضة للذهنية فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل بوجوه اما اولها فانها طبيعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا  
فهو قسريته ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فدل طبع الفلك السكون وبحركة المختار سبحانه بارادته واما ثالثا  
فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا ملخص الكلام وانما علم الثاني اننا ذكر  
من قولكم اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدثه



ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسّموات من الأشكال وهي الكروية وتجمع نظراً إلى الكروية القائمة بكل تلك والامتدادات هي الطول والعرض والعمق وما كتب في الهواء من أنها الخطوط البيض والخضري السماء فهذه يان اذهى في الهواء البخاري لا في الفلك وايضاً شاهد حدوثها وحدثت اضدادها بزوالها والاضواء القائمة بالشمس والكواكب والجواب ان هذا اى عدم ادراك حدث بعضها غير محل بالفرض اى بحدوث جميع الأعراض لان حدوث الأعيان يستدعى حدوث الأعراض ضرورة ان لا تقوم الأجسام بغيرها ان يرهان بالحركة والسكون دل على حدوث الأعيان كلها وحدثت الأعيان يستلزم حدوث بقية الأعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان ثم استدل للتم بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض وهذا دور الجواب ظاهر لان الأعراض بعضها دال على حدوث الأعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول بما سواها من الأعراض فلا دور الثالث واراد على قوله ما لا يخلو عن الحوادث ثبتت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اى وقت معين حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل على ما سحر في العبارة احد ما زمان لا اول له ثانياً زمان غير متناهية في جانب الماضي والحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف لازمية على ما سحر في إعادة الضمير والماء وصفه لازمة بالمقدرة لان الزمان امر واحد مستمر انقسامه الى اربعة اقسام فرضي ومعنى ازلية الحركات الحادث اى معنى قوله لم حركة الافلاك تدعى مع ان كل فرد من افراد الحركة حادث انه ما من حركة الا قبلها حركة اخرى لا الى بدلية وهذا هو من ذهب الفلاسفة وليس من ذهبهم ان الازل وقت معين يوجد فيه الحركة للحادث وهم يسمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اى القديم عندهم هي الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئى لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعييناتها كلها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او شئ عليها ولا ان بدلية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزماً لبداية الكلى لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزماً لانتهاء الكلى فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانياً ان النوع لا يلزمه حكم جزئيات من حيث الزمان الا ترى ان الوجود لا يبقى فرد منه اكثر من يوم مع ان نوع الوجود يبقى اكثر من شهر ويحتاج عن الاول باننا لا ندعى عدم انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذى يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهذا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومز النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافى عن الشائب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنهاى الحركات باطل بمرهان التطبيق وقد تقر بجزئياتها في المتعاقبات كالمجموعات الرابع واراد على قوله لم الجسم والوجود لا يخلو عن الكون في حيز لى كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى الاجسام وهو باطل اما اولاً فلانه لو وجد بعد غير متناهية لا يمكن ان يفرض فيه مثلث متساوى الاضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزوايا الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تنهاى وتر هذه الزاوية مع ان محدود الضلعين وهذا تناقض محال واما ثانياً فلانا نفرض في البعد الغير المتناهي خطاً من مبدئ معين ذاهباً الى غير نهاية ثم

خطا متاخرا عن هذا المبدأ بل راع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص  
لزم انقار الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحاروي اى الجسم المحيط بالماس صفة للسطح للسطح  
الظاهر من المحوى اى الجسم المحيط بالحيز الماء الداخل في الكون عبارة عن سطح باطن الكون المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف  
للمكان منقول عن ارسطاطاليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط باكمل لا مكان له والجواب  
ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم اى الخلاء الذي يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم  
لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيجي تفصيله ان شاء الله سبحانه الذي يشغل الجسم ينفذ فيه في الفراغ ابعاده اى  
ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنقود موهوما عند  
المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر تاسعا لانه معلوم بمقايضة الجسم باسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود  
الواجب تعالى وتنزيهاه ولقد تم مقدم متين الاولى اختلف في ان المخرج الى المحدث هو الحدوث والا مكان فالاول مذهب المتكلمين  
واستدلوا عليه بان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثاني مذهب  
للعلماء والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولا باننا نقول وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى العلة الا بعد تصوّر إمكانه وثانيا  
بانه لو كان المخرج هو الحدوث لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايدى ببقاء البناء بعد  
صوت الباني وهو غلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة الثانية  
المشهور للعقلاء واثبات الواجب طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين وتقريره ان الاعيان والاعراض حادثات ولا بد  
لا بد للحادث من محدث اما المقدمة الاولى فعدم البرهان عليها واما الثانية نادى بعض الاشاعرة بل هما بينهما بان من  
سأى بناء رقيقا جزم بان له بانيا وقال المعتزلة استدلاله لا يستدلوا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبياننا ان افعالنا محدثة ولا بد  
لها من محدث فكذلك الاجسام المحدثة وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جازم الوجود والعدم فلا بد  
لترجيح الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على الحدوث والا مكان معاذ جازم الوجود والعدم هو الا مكان ثانيا طريق  
الا مكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجي فان  
كان واجبا فهو المطلب وان كان ممكنا احتاج الى ما يرجح وجوده ويجب الانتهاء الى الواجب قطعاً للدور التسلسل ثم ترجع الى  
الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بدعية  
تلك المقدمة كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدلل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن غير  
مرجح ولو قال ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجح المسلك الاشاعرة ثبت ان محدثا جزاء لما والمحدث للعالم هو  
الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدا للمحدثات كلها ومبدأ السلسلة  
الممكنات باجمعها وموصوفا بالوجود والقدم ومنزها عن الجسمية والعرضية الى سائر ما يذكر المصنف من التزيينات انما هو من



حيث كننا واجب الوجود ومن مصححات هذا التفسيران لجلالة الشريعة موضوعة للذات المقدسة والوجوب انحص صفتها الذي يكون وجوده من ذاته اي ذاته على تامة لوجوده وهذا مبني على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب زائد على ذاته لا ناسقل ذاته ثم ثبت وجوبه بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده عين ذاته لان هذا اكل اكل الوجود ولا يحتاج الى شئ اصلا اي في وجوبه وقال بعضهم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية وقد ينعم ان الاحتياج في الصفات لا ينافي الوجوب وللوصول مع الصلحين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ عليه الصفات الالهية جازية الوجود عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب في الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب اولا بان الكلام في الجائز المعاف للواجب اي المنفك عنه وثانيا بالصفات واجبة كان كل ممكن حادث وفيه انه سيأتي اثبات انها ممكنة بذاتها وان لا يجب كون كل ممكن مبنيا بالعدم فلا يصلح محدثا خيرا للفعل على تضمينه معنى الكون للعالم ومبدأ له وذلك لانه يلزم كونه علة لنفسه والمبدء بضم اليهم في استعمال المتكلمين ويفتحها في لسان الفلاسفة والشرع انما اذن في الاول واربح على الدليل انك اشرت بالعالم في قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم الجوزان يكون من عالم المجزئات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم الجوزان يكون من عالم لم يثبت حدثه ومحدثا لما ثبت حدثه وبالجمله فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اولا بان ادلة اثبات المجزئات غير تامة وفيه ان ادلة نفيها ايضا غير تامة وثانيها بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود وجب انتهاءه الى الواجب قطعاً لسلسلة الممكنات وفيه انه يرجع الى طريق الامكان وثالثا بان حدوث الجائز ثابت لان كل ممكن حادث وفيه ان الحدوث الزماني ممنوع والذاتي مسلم لكنه خارج عن البحث ورابعاً باختيار الشق الثاني فان المراد في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اي من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول فحاصل الدليل ان المحدث بالذات هو الواجب اذ لو كان جائز الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلب هو انه الموجدات للحادث الى الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً اي علامته التي على وجود مبدأ له فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامته على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى ان دليل اتناحي شعري متعلق بلفظ العالم ولا فائدة في ذكره الا لتناع بعض العوام بموقريب من هذا اي من قولنا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والمراد ان حاصل الدليلين واحد الا ان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الامكان ما يقال ان مبدء الممكنات باسمها تمامها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءها واللدعي انتهاء الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفى الوسائط فان نفيها مسألة اخرى وقد يتوهم قيل المتوهم صاحب المواقف ان هذا اي ما يقال دليل على وجوب الصانع من غير ان نقار اي احتياج الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة لللاحق والبراهين المشهورة على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل ولا يجوز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين المبطله للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين اختصار المقال واستخرجوا براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه فمنها ما اخرجوه صاحب المواقف وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج مجموعها الى موجودها مستقلاً يكون ارتفاع الممكنات متمنعاً بالنظر الى وجوده لان الممكن ما لم يجب من علة لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجد خارجاً عن

الجميع لا نفسه ولا بعضه اذ لو كان عدم شئ منها محتجاً بالنظر الى ذاته لكان واجباً هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب  
 ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجد اما الاول فلان ارتفاع الجميع لا يكون محالاً بالذات وهو ظاهر لتركيبه  
 من الممكنات ولا بغيره لان الغير الذي يمتنع الجميع به يجب ان يكون خارجاً عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته او بغيره لم يوجد وهو  
 قريب من الاول ومنها انه لو انحصر الموجد في الممكن لم يوجد شئ اصلاً لان الممكن لا يستقل بوجوده واذا لا وجود فلا ايجاد وارتضى السيد  
 السند هذا البرهان جذاً فذكر عليه الشارح بقوله وليس كذلك اي كما يتوهم بل هو اي ما يقال اشارة الى اعداد ابطال التسلسل ولكن  
 لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فتوهم انه غير مقتضى ابطاله وادرج عليه ناسئنان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل فكذلك ان لم  
 ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وقد تكلف في دفعه بان المراد بابطال التسلسل اقامته دليل ينتج بطلانه سواء  
 اقيم على بطلانه او على مطلوب آخر وعندنا في نظر لان مطلوب صاحب المواقف هو قصر مسافة الدليل على الواجب تعالى فلو كان مستلزماً  
 لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اي احد الادلة المشار اليه انه لو قربت سلسلة الممكنات لا الى هائية في جانب مبدئها احتاجت  
 الى السلسلة بحسبها الى العلة اي موجد لان مجموع السلسلة ممكن فيجوز وجوده وعدمه وانما كان ممكناً لا نهياً مركب من الاحاد والمركب محتاج  
 في وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي الجواب روى الى العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس السلسلة ولا بعضها لا استحالة كون الشئ  
 علة لنفسه ولعلله اي لو كان علة بمجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لا يستلزم تقدم الشئ  
 على نفسه وهو بدوي الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان  
 هذا البعض داخل في الجميع فاذا كان علة للجميع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان هذا البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض  
 ازالا لف علة للباء والجيم والدا ل وهلم جرا ثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علة بعض ما عداه من السلسلة و  
 هو الباء مثلاً فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة للباء بل يكون موجد السلسلة خارجاً عنها اي عن السلسلة فيكون واجباً  
 اذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول ولا يصح الثاني موجداً فتعين الثالث وينقطع التسلسل واعتراض  
 على هذا الدليل بوجوه ومن اشهر الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا  
 البرهان احد اركان علم الكلام وهما ان نفرض من العلول الاخير الذي ليس علة لشيء وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الحق الى غير  
 النهاية جملة مشتملة على جميع العلولات والعلل ونفرض مما قبله بواحد اي من العلول الثاني الذي يكون علة لذلك العلول الاخير  
 مثلاً لان المقصود يحصل باي قفاصل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذا جملة  
 جزء من الجملة الاولى وكل من الجملة متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق الجملة الثانية اي نطبق الجملة الاولى بالثانية بان  
 نجعل الاولى من الجملة الاولى بازاء الاولى من الجملة الثانية والثاني من الجملة الاولى بالثاني من الجملة الثانية وهلم جرا اي افرض التطبيق في  
 جميع اجزاء السلسلتين وقد يشدك فيه بان تطبيق غير المتناهي بغير المتناهي محال لان القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهى  
 اجيب بان الحكم العقلي الاجمالي كان بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص



وهي الجملة الثانية كالزائد وهي الجملة الأولى ويشكك فيه بأن النقصان والزيادة من خواص المتناهي آجيب بالمنع لا لا تفاوت بين  
 للجلتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لأن الكل اعظم من الجزء بالبدئية ويشكك فيه بأن  
 وقوع كل جزء من أحدهما بأجزاء من الأخرى لا يلزم أن يكون المساواة للجلتين بل يحتمل أن يكون لعدم تناهيهما ودفعا بنا لنعم بالضرورة  
 أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان وإزالة الناقصة تنقطع قبل الزائدة وإن لم يكن بأجزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية  
 فقد وجد في الجملة الأولى ما لا يوجد بأجزاء شيء في الثانية فينقطع الثانية وتنأى ويلزم منه أي من انقطاعها تنأى الأولى لا أنها لا تزيد  
 على الثانية إلا بقدر متناه كالأول في مثالنا والرائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة هذا تحرير البرهان على أي المتكلمين  
 وأما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الأول أن تكون الأمتى الغير المتناهية متواجدة في الخارج واللام يتم التطبيق لأن وقوع أحادها بأجزاء  
 أحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها ولا في الذهني لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة واجيب بأن دخولها تحت وجود الخارجي  
 كان ولو على سبيل التعاقب أما أولا فلا أن هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد حقيقة بل ليس الحاضر منها  
 إلا ما لا يقبل القسمة وأما ثانيا فلا فلا تنفصلية شتت الوجود الذهني زاعمين أن الدهر جزء الزمان وأن الزمان مجموع عنه حاضريه وإن الحوادث  
 المتعاقبة حاضرة فيه معا وتفرع على نفي هذا الشرط مسألة حدوث العالم فانه لو كان العالم قدما لكانت الدورات الفلكية والأيام والشهور والسنين  
 فيما مضى غير متناهية فيبطل بها برهان التطبيق عندنا لا عندهم لعدم اجتماعها مع الشرط الثاني أن تكون الأمتى الغير المتناهية مرتبة في التطبيق  
 الإجمالي لا يجري في غير المرتبة إذا كان نظامها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال آجيب بأن العقل يحكم في غير  
 المرتبة إجمالا كما يحكم في المرتبة إجمالا فان كفى الحكم الإجمالي كفى في الوجوه والام كيف في المرتبة أيضا وتفرع على نفي هذا الشرط تنأى النفوس الناطقة  
 وزعموا أنها غير متناهية وإن البرهان لا يبطلها لعدم ترتيبها وقال بعض المدققين عدم تنأى النفوس باطل ولو صح الشرط لاها وإن لم تكن مرتبة بحسب  
 ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها وعندي فيه نظر لا نه انما يتم على مذهب ارسطو هو أن النفوس تحدث بحدوث الأبدان وأما علم مذهب  
 الاشراقيين من أنها تدمية فلا ومن زعم أنهم لا يقولون بعدم تنأيهما فلم يتبع مذاهبهم ونأهيك أنهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نزع الإنسان  
 والقول بالتناسخ وكلاهما خلاف إجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق أنه لو لم تنأى الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدورات راته و  
 هو خلاف الإجماع فأجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معاك النفوس أو متعاقبا كالأعداد و  
 الفلكية دون ما هو وهي محض من غير أن يكون موجودا في الخارج فانه أي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوهم وتوضيحه انه لا بد في جريان التطبيق من  
 تحقق أحاد السلسلتين أما الأمتى الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر لأن الذهن لا يقد على استحضارها لأنها لا مفصلا فلا يجري  
 التطبيق إلا في ما استحضره فاللازم انما هو تنأى ما يستحضره الوهم وأورد عليه الشارح في شرح المقاصد بأن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم  
 التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لا في الخارج فان كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقص بمراتب الغدة بأن تطبق الجملتان أحدهما من الواحد  
 لا إلى نهاية والثانية من اثنين لا إلى نهاية أو يطبق الأحاد بالعشرات أو العشرات بالمئات وانما لا يرد النقص لأن مراتب الأعداد درجته راد على  
 أن العدد من الوجودات الخارجية عند الحكماء لا ينكم عندهم والكلم عرض آجيب بأن هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانه ذهني على

١٠٠  
 المحققين من الحكماء يوافقونهم في هيئته كما ذكره جلال الدين ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى اى المعلومات اكثر من  
 الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدور ولا والمعلومات معلومة غير مقدورة والعامة اذا سمعنا ذلك انكرنا انكارا  
 عظيما زاعمين انه مستلزم العجز حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا لكن بنى تصرا وهدم مصر اذا بطل التوحيد  
 الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراجعة القدر على حسب وهم الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن  
 اراد ولم يستطع فاحفظه مع لا تنهايهما وهذا النقض يرد على قولهم اذا كان احدى الجملتين انقضى من الاخرى لزم انقطاعها بالتطبيق وتقريره  
 ان برهان التطبيق لو لم يلزم انقطاع المقدورات اذ لا المعلومات ثانيا وذا بالحل لانها غير متناهية وذلك اى عدم ودر النقض بالاعداد والمعلومات  
 والمقدورات ثابت لان معنى لا تنهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصى فوقه آخر فانك لا تستطيع ان تنص  
 عددا لا يمكن المزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف الف وضمت في عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار ولا مطر مثاقيل الارض الجبال  
 وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا في التصور وفي الوجود ولو اخذت لها اضفا مضاعفة فهذا معنى لا تنهى الوجود  
 بالفعل من العدد محصور سواء كان في الخارج او في الذهن اما الاول فلان المعددات متناهية واما الثاني فلان الذهن لا يستطيع احصاء ولا يتناهى  
 وهكذا الحال في المعلومات والمقدورات لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او علميا وبالجملة الموجب  
 من العدد والمقدورات والمعلومات متناه والوجود لا يجري فيه التطبيق بقى ههنا اباحت البحث الاول استشكل بعضهم لا تنهى نعيم الجنان ايام  
 الاخرة وانفاس اهلها وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناه ابدأ البحث الثاني قيل  
 مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومة له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والحال وكذلك نسبة التطبيق  
 معلومة له اجيب بان تعلق العلم بما لا يتناهى محال ولا يلزم للجهل كما ان تعلق القدر بالمحال محال ولا يلزم العجز وهذا ظهر الجواب عما قيل ان عدد  
 انفاس اهل الاخرة ان كان معلوما لله تعالى لزم انها لا تزلزم للجهل البحث الثالث ان القول بان ما احاط به العلم الالهى متناه مما يشكل فخرية  
 وذلك لان الداخل في علمه من ايام الاخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدرا متناهي فلا بد ان ينصدم هذا لعدد المعلوم بعد فيلزم ان  
 يكون ما بعد من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يتخذ من هذا الاشكال في قلبي حتى وجدت في كلام بعضهم اضافة العلم قديمة  
 ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه العلاقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لا شتر له  
 للجهل قبل حدوث الحوادث وبالجمله فاجاب الشارح غير فرضي واجاب المحقق الداني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن على احد  
 بسيط اجمالى وليس بصور مفصلة فالمعلومات لا يجري فيها التطبيق امانى الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجى منها متناه واما فى العلم  
 الالهى فلا شتر لها متحدة لا تنقد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالى رأى الفلاسفة الواحد يروى عن الامام عن الله تعالى واحدا من طريق  
 العدد وانكر ذلك اخرون ومنهم ابراهيم القلانسي اما اولا فلان يلزم ادخاله في المعددات فيلزم تكثره بما يضم اليه من العدد وتقلله  
 بدونه واما ثانيا فلان كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المحصلين اما الاول فلان  
 الواحد المعدد مع غيره بان على وحدته واما الثاني فلا يلزم لا يريدون بعدم تنهى الواجب تعالى ان له كثرة لا تخصى كيف ذلك شرك



أو تركيب نعم لو احتجوا بان ادخاله في المعدّات سؤ ادب لكان له وجه كاتحاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله في ضمير واحد فقال ومن يعصها فقد غوى وأما توجيها كلام الأشعري فهو انه اراد انه جزئي حقيقي وليس واحداً بالنوع او الجنس وحاشا الأشعري ان يتكلم في الألهيات بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه منها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل التمايز ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتراكا في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب الواجب وهو محال فاشأراثة الى الوجهين جميعا والاول مبني على ظاهر كلام المصّر والمحدث للعالم هو الله والثاني على ما اختاره من تفسير الجلاله بالواجب وانما لم يذكر كراهة دليل الثاني لانه بكلام المتأخرين انسب لتفرعه على اصول فلسفية هذا ما عندنا في توجيها المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذلك ووحدة الواجب دفعتهم الاستدلال ووجه الاستدلال ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو احد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ودفع بان لا استدراك بعد ما نسر الجلاله بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاشتراك في صفة الوجوب فكان حقيقا بالتصريح اما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والشهر في ذلك الظاهر ان اشارة الى وحدة الصانع كما هو المناسب للتمايز والملازم لكلام المصّر والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم ان اشارة الى وحدة الواجب فادعى عليه انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا والاخر معطلا او يكون احدهما صانعا قادرا والاخر منهما صانعا مسجبا يوافقا يجابه قد لا يكون تمايز فكل في الجواب ادلا بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدره واحد وثانيا بان التعطل ولا يجاب نقص فينا في الوجوب ان قلت التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين موجبا يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع ايتم قلت لانهم اذا المطرّب ان محدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب لا يكون محدثا بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تا وهذا احد كمالات الكلام القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى الا فهم اريد اقتناع عوام الأمة به وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر وفي الحديث لكل آية ظهور وبطن رآه الفريابي عن الحسن مرسلا وتقريره انه لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لو وجد الهان لان كمال التوحيد نفى امكان الشريك وهل يكون نفى وجود الشريك مع عدم النقص بنفى امكان كافيا في باب التوحيد فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغي ان يكون منافيا للتوحيد فانهم لا يمكن بينهما تمايز بان يريد احد هما حركة زيد والاخر سكونه وانما امكن التمايز لان كلامهما اي من الحركة والسكون في نفس امر ممكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي هو ممكن اي لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين اي الحركة والسكون دفعا لما يقال انه يحتمل ان يكون اجتماع الارادتين محالا وحاصل الدفع ان المتنع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فاممكن في نفسه ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التدافع المانع عن الاجتماع وهذا اعم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحي وهو كون

امرين وجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر ويكون بالاجاب  
والسلب كالانسان واللانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحى فاورد عليه ان نفيه لا يستلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع  
لا ينحصر فيه واجيب اجيب بان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف كان هو التضاد ودفع بانه يستلزم ان يكون المثبت  
بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندى ان التناقض مبنى على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجب  
بضاد الحركة اما كونها عدما وملكة فذهب الفلاسفة وحينئذ اى حين اذا اراد احد هاتركا والاخر سكونا اما ان يحصل  
الامر ان يجتمع الضدان او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما معا او يحصل احد هاتركا والاخر فيلزم مجزاهما وهو اى العجز  
امارة للحدوث والامكان اى دليلهما وليس المراد بالامارة الدليل الظنى كما هو مصطلح المناظرين والام لم يتم البرهان لما فيه  
اى فى العجز من شائبة الاحتياج لانه يحتاج فى حصول مراده الى ان لا يزاحمه الاخر والاحتياج نقض ينافى الوجوب او حر عليه  
ان المنافى للوجوب هو الاحتياج فى الوجود وامانى غيره فيحتاج المناقاة الى دليل اجاب المدق بان الاجتماع منعقد على ان الاحتياج  
مطلقا نقص محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجتماع حجة سمعية وكلامنا فى الحجة العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام فى  
اثبات التمانع بل يكفى ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد عندى ان المدقق لم يقصد اجتماع الامة بل اجتماع العقلاء  
كلهم حتى القائلين بالشريك ايضا فيكون الدليل الزاميا عليهم واراد بالاجماع كون الحكم بدعييا اوليا من ذكر المذموم وارادة اللازم  
وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقضا محالا لان الواجب لا يحتاج فى الوجود الى امكان الشئ قلنا ليس احتياجا عندهم  
امعن النظر لانه يستحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد المتع والاحتياج انما يلزم لو قصد فخر امتناعه عن ايجاد القدر اى امكان  
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون القدر محالا واعترض على البرهان بوجهين احدهما انه لو تم لزوم عدم الواجب المختار  
لانا نقول صفاته بمكنة صادرة عن ذاته بالاجاب فلما اراد اعدام بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات والارادة لا يجتمع النقيضان  
وان حصل مقتضى الذات لزم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزم تخلف المعلوم عن العلة التامة واجيب اولانا بفرضنا التعلقين معا  
وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل  
اخر وثانيا باختيار الثانى وان هذا العجز لا ينافى الا لوهية لانه من قبل ذاته تعالى بل هو ناس من كون كماله متمنعة لا تفكالا عنه  
فهو مشعر بكمال لا ينقصه وانما المنافى للالهية هو العجز الحاصل من معاد اجنبى ثانيتها انه اذا تعلق ارادة احد الالهين بوجود  
الحركة استحالة السكون فعدم تدرة الاخر على السكون لا استحالة بالغير لا يستلزم العجز ولذا لا يتقدم الواجب تعالى على اعدام المعلول  
مع وجود علة التامة واجيب اولانا بان السكون ممكن فى نفسه فعدم القدر عليه حاصل بحاجز اجنبى فهو عجز محال وعدم القدر  
على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا باننا نفرض التعلقين معا بلا سبق احدهما  
وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قد لزم عجز الاخر وهذه العبارة فى غاية الحسن  
الايجاز وانما لم يتعرض صاحبها بذكر جميع الضدين لان استحالة غيبة عن البيان فى مواضع الايجاز وبما ذكرنا فى تقرير التمانع ينفع



ما يقال انه يجب ان يتفق من غير تنازع دفعه بقوله لا يمكن بينهما تنازع وذلك لان جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التنازع والبرهان يتم بإمكان التنازع بلا حاجة الى اثبات وقوعه وان يكون التنازع والمخالفة غير ممكنة لاستلزام المحال وهو الجزاء واجتماع الضدين دفعه بقوله لان كلا منهما في نفس امر يمكن ان يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد اي كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زيد وسكونه معا ودفعه بقوله لا تضاد بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف إرادة الواحد للحركة والسكون فانه اجتماع الارادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قولنا لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية اي ظنية يريد ان الدليل الذي يفيد لفظ هذه الآية ظني اما البرهان الذي يستنبط بانثقال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطعي كما مر وانما يسمى الدليل الظني اقناعيا لانه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه ادنا عما انما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبني على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور ولكن فتنار الشك ان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما يسحق انشاء الله تعالى والملازمة اي كوز الفساد لازما للتعدد عادية اي منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صد كعز فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرير هذا الفعل على ما هو اللائق بالخطابات اي بالآلة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب وللخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادى الرأي عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهي انفعهم من البرهان لان مقدماتها مألوفة مقبولة فلا يستطيع احدا انكارها حذرا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء ماى الواعظين اياه وانما كان المقدمات العادية نسب بالخطابة اذ المقصود منها تسليم الجمهور وذلك لا يمكن الا بمقدمات مكررة وطبائعهم والعاديات اولاها بذلك فان العادة جارية بوجوه التنازع والتعاليب عند تعدد المآكر بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين أحدهما ان عادة الحكماء من البشر جارية بالتنازع عند تعدد ثنائيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التنازع فيهم والاول اظهر وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظني سيما اذا كان المدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما وهوان التنازع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطمع والغضب من كان الها كان منزلها عنها واعترض بعض المحشين بان عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية في الموضوعين فان معنى كون النتيجة عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يستلزم ان يكون كل مسموع ظنيا على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الاله اذ ذهب كل الاله بما خلق ولعل اى غلب بعضهم اى بعض الالهة على بعض والاى وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفسدتا الفساد بالفعل اى خروجهما عن السماء والارض عن النظام

المشاهد فجرد التعبد بلامتناع لا يتلزم الفساد لجواز الاتفاق من كالأهين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية غير  
 مصرحة وإن امر يد إمكان الفساد بأن يكون المعنى لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها فلا دليل على امتناعه أي على استحالة فاللازم غير  
 باطل بل لنصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقال إذا السماء انشقت  
 وقال كل شيء هاك إلا وجهه وقال يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات فيكون الفساد ممكناً لا محالة إذا وقع فرع الامكان  
 فالحاصل أنك إذا زحمت لو كان فيها آلهة لوقع فسادها فلا لزوم ممنوعة لجواز الاتفاق وإذا زحمت لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها  
 فبطلان التال منوع فالدليل ليس يقينياً وأما أن جعلناه خطابة صحح لا ناختم الشق الأول ونقول إن الظن يستبعد الاتفاق بقي  
 فهنا بحثان الأول أن بعضهم أجاب باختيار الشق الأول وقال جواز الاتفاق يتلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لزم الكلام  
 وقد يجاب بأن المراد بالجواز هو الامكان العام الشامل للوجوب وأجاب بعضهم بأنه كلام على السند وهو لا يفيد إلا إذا ثبت  
 مساواة السلب لمتقيض المقدمة المنوعة الثاني أو جاز على جواز الاتفاق أنه يلزم توازن علتين مستقلتين على معلول واحد بالتحصر  
 أعني هذا العالم المنظوم أقول دفع ظاهرهما أولاً فلا نكون واحداً بالشخص غير معقول لتركيب من أشخاص غير موصولة بل من أنواع  
 بل من اجناس وأما ثانياً فلا ن معنى الاتفاق أن يخلق أحدهما شيئاً فلا يزاحم الآخر إلا أن يكونا مؤثرين في إيجادة لا يقال للضرورة  
 قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها أي عدم وجودها وهذا منع لحصر الفساد في المعنيين المذكورين بمفهوم لفرض صانعان لا يمكن  
 بينهما تمنع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما أي أحدهما على السلب الكلي صانعاً وذلك لمنع الآخر إياه فلم يوجد مصنع أصلاً  
 اللازم باطل لأن وجود المصنوعات بدبي فكذلك الملزوم لا نقول إمكان التمانع لا يتلزم عدم تعدد الصانع وهو لا يتلزم انتفاء  
 المصنوع حاصل للجواب منع الملازمة والضمير يرجع إلى إمكان التمانع والمعنى أن إمكان التمانع المحال يتلزم أن يكون التعدد  
 الموجب له محالاً لأن استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يتلزم عدم المصنوعات لجواز أن يخلقها أحدهما من غير وقوع  
 التمانع لأن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه فيجب أن يكون الضمير مرجعاً إلى عدم تعدد الصانع والمعنى أن عدم تعدد الصانع لا يتلزم  
 انتفاء المصنوع بل المستلزم له أن لا يكون شيئاً منها صانعاً فإن أراد السائل بقوله فلم أحدهما صانعاً السلب الكلي لم يصح تفريعه  
 على إمكان التمانع أو السلب الجزئي لم يصح تفريع قول فلم يوجد مصنع أصلاً عليه على نريد منع الملازمة في الآية إن اراد عدم  
 التكون بالفعل لجواز الاتفاق فإن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه منع انتفاء اللازم أي انتفاء إمكان عدم التكون أن لا يوجد عدم  
 بالامكان وذلك الشهادة النصوص على انتفاء تكونها عند زوال لداها فالصانع لك إذا زحمت لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات  
 فلازم الملازمة لجواز الاتفاق وإذا زحمت لو كان آلهة لا يمكن أن لا يوجد المصنوعات فلازم أن هذا الامكان منتف فان عدم وجودها  
 ممكن بل أقم عند الشرح أنقلت في الكلام تكراراً لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلوة وحاصلها منع الملازمة أجيب بالجواب  
 الأول مبنى على أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها هو بالفعل والعلوة لا بطل الشقوق المحتملة كلها وأعلم أن الشارع قد اجتهد في كون  
 الآية تحت ظنية اتباعاً لا في نص الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن يتمنى كنهها بحجة قطعية وإن لم يكن الاقناع اجحافاً بالآية وقال بعض



المحققين التمانع على رأي الحكماء اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعات ارادة كافية في صدورها عنه فان كان هذا العلم حاصلا  
لاحد هما فقط لزم الجهل اولها على فخر واحد لزم توارده على مستقلين او على تبيين متغايرين لزم التمانع واذا لمحتشى المدقق وجهين في  
قطعية الآية احدى ان المعنى لو كان المؤثر في رجح السما والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله وبعضه اذ تأثيرهما اما  
على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القديتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض  
احدهما وفي بعض ثانيهما والكل محال اما الاول فالتواحد واما الاخيران فلا يستلزامهما امكان التمانع المستحيل واذا استحال التمانع لم  
يكن احدهما مانعا فيلزم انعدام العلم كله على تقدير الاجتماع لانعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثانيهما لو  
كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعدي وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعدي واقعا كان امكان  
العالم مستلزما لهذا المستحيل وكل ما يستلزم المحال محال فالعالم غير ممكن اذ باطل فثبت ان التعدي محال فان قيل مقتضى كل نوع على  
ما ذكره النجاة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لا عطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء  
الجي فلا يفيد الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد حاصل السؤال ان الآية  
ليست على تركيب الحجج فلا يصح قولكم هي حجة اقناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد وهذا  
غير مقصود بل المقصود ان انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد ثانيهما ان لو تختص بزمان الماضي المقصود انتفاء الهان في كل زمان  
قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللغة اعلمنا ان المعنى الاصل لكلمة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على  
انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير كمال على تعيين زمان فاندفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعدد في  
الماضي كاف في المقصود اذ الحادث لا يكون الهان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير وقد يزعم ان المعنى الثاني من مختصرا  
اهل العقول هذا وهم فان حاد في استعمال هل للغة وان كان قليلا والاولى من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلامها  
عملا لا يعظم جداه وقد يشبه على بعض الاذهان احد الاستعمالات بالآخر فيقع الخطا في اشتراط العلامة ابن الحاجب ذلك لان  
بعض النجاة ذكر وان لو يدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط فاعتراض عليهم ابن الحاجب بان الشرط بسبب الجزء مسبب كثيرا ما يكون  
لمسبب واحد اسباب مختلفة كالشمس والنار للاضاءة فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فالحق ان يكون لولامتناع الشرط امتناع  
الجزء لان انتفاء السبب يستلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما الهان لفسدتا الاستدلال بامتناع الفساد  
على امتناع التعدد دون العكس يجوز ان يقع فساد به بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى وجه الخطا انه زعم المعنى  
الانتقائي والاستدلال واحد مع ان كلامهما معنى مستقل القديم هذا تصريح بما علم التزاما من قوله الله وهذا مبني على  
ما ذكره الثم من تفسير اسم الله في المص والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء  
لوجه تفسير لقوله قديما اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم تفسير الحادث للتنبيه على ان مصطلح الفلاسفة غير مراد فانهم يسمون ما  
يحتاج في رجحه الى غير حادثا ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم زعمهم لكان وجوده من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا

لنفسه بذاته حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف فان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قد يما اي بلغ استلزام الوجوب القديم الى ان زعم بعضهم ترادفهما والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناه كما للفقير والجلوس والتساوي ان يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف لكنه اي ترادفهما ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفهما مبني على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التصادي كما ان صاحب التبصرة ايا المعين النفي ذكر ان الايمان الاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التصادي بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشاخر في تساويهما فذهب الجمهور الى ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم وصفاته قديمة غير اجبة لقيم البراهين على ان الواجب احدهما ذهب الامام القزويني الى انها متساويان والصفات ايها واجبة زعمانه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرد على كل من المذاهبين اشكال صعب كما سيذكره الله فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه اي لصدق القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء تنحروا عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال اي عند اهل السنة وانما المستحيل تعدد ذات القديمة ثم شرع في مذهب القائلين بتساوي الواجب القديم فقال وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين القزويني ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجبة لما تقر في محله من ان الممكن مالم يجب لم يوجد هو الله تعالى صفاته واستندوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم نفسه اي مع قطع النظر عن الموجد فيحتاج في وجوده الى مخصص اي مخرج يخصص الوجود بالوقوع لان وجوده وعد متساويان في الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء اخر فيه بحث ظاهر لان المظهر هو اثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم ولا يخفى ان تعلق الوجود بشئ اخر لا يتلزم بحال ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لقدمه على ما قالت الفلاسفة في العالم والجواب انه قد ثبت ان الموجد هو المختار سبحانه ان معلول المختار مسبوق بالعدم لان ارادته ايجاد مقارنته لعدمه ثم اعترضوا اي هؤلاء المستدلون على انفسهم باز الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى فهنا ما لا يقوم بنفسه هو اعم من عند المتكلمين لان صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم كاعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محتمل كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد هو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصح ان يقوم به غيره وفيه بحث لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعاني فاجاب بان كل صفة المية فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة اي بقاء البقية عينها وليس امر ازايل عليها كقولهم وجب الوجود عينه العجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف فاجاب السخيف سكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب ايضا عدم قيام الواجب بنفسه او رد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجواز بقاء العرض بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لا تفكاك عن البقاء في ان حدثه الثاني انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتباري



وليس موجد في الخارج قائما بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضاً كذلك فيحق بقاء العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة  
 اي القول باز الصفات واجبة كما هو مذهب الضريري والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلاهما مشكل فان  
 القول بتعدد الواجب منافي للتوحيد مخرج على الضريري وبدل به على عكس ترتيب ذكر المذهبين لان هذا لا يراد اشد باساً او لا يخصص  
 كلاماً واجيب عنه بتوجيهين احدهما ان المناقاة للتوحيد هو اثبات الذات الواجبة لا اثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب فيه  
 بحيث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة تأنيها ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات  
 انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى انه تعالى كافية في اقتضاها لا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها و  
 احتياجها الى موصوفها وفي هذا التاويل بحث اما اولاً فلا يلائمها قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى و صفاته لان ضمير قولهم  
 لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الجلالة عليه حكم يكون الله تعالى واجبا بذاته فكذلك عطف الصفات على الجلالة  
 حكم بكون الصفات واجبة بذاتها واما ثانياً فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فان صريحه في ان كل قديم فهو واجب بالذات و  
 ليس جائز العدم في نفسه وقد يجاب بانه يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة التدبير في حقيقة كلامهم و  
 عندي فيه نظرك لانه وقع في كلام الضريري وهو امام هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور يست كنه نظيره رددوا زلاً وابدأ موجو  
 باشد وفرض عدمه محال باشد وموجب وجوده ثابت له باشد وان خد أي تعالى است و صفات له على حال شأنه والقول  
 بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا يراد على المذهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب ان صفاته غير واجبة  
 ومرادهم بالحادث ما سبق وجبه على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم مالا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعمه  
 الفلاسفة ان كلام القدم والحادث اما ذاتي واما زمني فالقديم والحادث بالزمان فاذا ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات  
 فما ليس بحد من غيره وهو الواجب اما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان قديماً بالذات قديماً بالزمان كالعالم  
 او مسبوقا بعدم اي حادثاً بالزمان كزيد ثم وهذا التقييم باطل عند اهل السنة فان زعموا اي القائلون بامكان الصفات في  
 الجواب عن هذا المناقاة انها اي الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بعدم وهذا لا ينافي الحادث الذاتي بمعنى  
 الاحتياج الى الذات الواجب سبحانه وحاصل ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحادث الذاتي وهو لا ينافي القدم  
 الزماني فالصفات حادثة بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه قديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لانه  
 قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتي والزمني وفيه اي في القول باز الصفات قديمة  
 بالزمان حادثة بالذات رفض اي ترك كثير من القواعد الاسلامية فاحذوها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار الثانية ان  
 معلول المختار حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اي عدم الاختيار نقص انما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات القديمة  
 ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار ان صدرت  
 بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصدر الصفات بالايجاب العالم بالاختيار لزم رفض الثالثة والرابعة التاويل في الاهلية

واجب انما لزم رفضه لا وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جوة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا  
 للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات كلاهما  
 باطل عندنا هل السنة وسياتي في شرح قول المص في الصفات وهي لا هو ولا غير لهذا اي لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقيق  
 وهي الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته اوصافه واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا  
 للقديم فليس قد مضى لا انتهى فخصه هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت ان تتم خلاصة هذا البحث فاسمع ان مذهب اهل  
 السنة فيه ثلاثة احدها مذهب النضر يري ان الصفات واجبة لذاتها وهذا سهل للزوم تعدد الواجب ثانيا ما عليه جمهور المحققين و  
 هو ان الصفات ممكنة قديمة صادرة بالاجاب عن ذات الحق سبحانه اعترض عليهم بوجه الاول انه ينافي قولهم كل ممكن حادث اجيب  
 او لا بان خاص بالصادر بالاختيار ثانيا بان معناه حادث بالذات اما دعبان قول بما ذهب اليه الفلاسفة نفية نظرا ذليلا على انهم  
 واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا بأس في تقسيم الحادث والقديم الى اتي وزمان اذ اعترفنا بحادث العالم باختيار صانع قدس  
 الثاني ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعلم اجيب اوله تخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جملتها القدسية  
 والاختيار لو كان وجوها بالقدسية والاختيار لزم سبق الشيء على نفسه وادرج عليه ان الاجاب نقص عندكم واجيب بانه نقص في  
 غير الصفات لان الصفات كمالات واجباب الكمال كمال الخلو عنه نقص وادرج عليه اوله بان افاضة الوجود على الممكنات اين كمال و  
 ثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الالامدي من منع القاعدة حيث جئ ان يكون تقدم اختياره على معلوله اذ انما ثانيا الثالث ان المتكلمين  
 على ان المخرج الى العلة للحادث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علة للصفات القديمة واجيب بتخصيص القاعدة بما سوى  
 الصفات الرابع ان البسيط لا يكون فاعلا لشي وقابله معلولان جهة الفعل غير جهة القول فيلزم التركيب للجواب ان الفعل القبول  
 من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعد اعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات ثالثها للصوفية وبعض الاشاعرة وهو ان  
 الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكال والواجبة على المذهبين الاولين وكل ما ادرج الجمهور في ابطاله فغير تام والله سبحانه  
 اعلم الحق القادر العليم السميع البصير الشافي المريد الشافي اسم فاعل من شاء وهو مرادف المريد ذكره لان النصوص الناطقة  
 بهذه الصفة وقعت نارة بلفظ المشية ونارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية الالية والارادة تحدث عند ايجاد الشيء لا زبادة  
 العقل اي اول توجهه بجازفة بان يحدث العالم الكائن احوال كون على هذا النمط بفحنتين الطريقة او النوع البديع الجيب والنظام  
 المحكم بفتح الكاف اي المنوع عن الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الافعال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بلا خلل  
 والنقوش المستحسنة لا يكون اي الحادث بدون هذه الصفات وقد يوضح بان الباطن البديع يدل على العلم والحادث على القدسية والارادة  
 والحل على الحقيقة اما الدلالة على السمع والبصر فغير ما بحث لان الدليل العقلي لا يكفي لاثباتها كما صرح به واجيب بان المراد ههنا بالسمع  
 والبصر ادراك السموعات والمبصرات ولا شك في ان كون المختار سبحانه خالقا لها يدل على ان يدكها واما اثبات ان السمع والبصر صفتان  
 زائدتان هما مبداء الادراك فليس هذا محل بيان ثم ان عندى ان النقوش المستحسنة تعدى العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد



الاصوات لا يكون بدن عليها وهو الهم فاقول فيه بحث وامامنا فلا بد من نقوض باول صوت خلق بقي في دليل الشئ بحث وهو  
 ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادرا عن الواجب بلا واسطة والا فيجب ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض  
 هذه الصفات ويصدق عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجد لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث بجميعه  
 وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدن هذه الصفات ولا شك  
 ان الراسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدث فلا يصدق عن الواجب لان الصادر عن الواجب قديم البتة واعترض  
 على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدث الاعيان والاهراض ولا بد من نفي المجردات او حدثها على ان اضدادها  
 نقائص دليل ثان تقريري انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعشى و  
 الاضطراب وهي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها فالوافي ببحث اما اوله فلا نعلم انها اضدادها بل اعدام ملكاتها وبخلاف ارتفاع  
 الملكات وادامتها لعدم قابلية المحل كالبحر العي في الجدار اما ثانيا فلا نعلم استحالة الخلوعن الشئ وضده فان الهواء خال عن  
 الاكوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحقيقة بدوي وكذلك كون الحى قابلا للصفات الباقية وكذا انضاده باضدادها عند عدم  
 الانقسام بها وايضا قد ورد الشرع بها دليل ثالث بيان ان القرآن والاحاديث المتواترة نطقت باثباتها وهي امم لا يستحيلها  
 العقل فوجب الايمان بها والضمير المجزوم للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجوب الصانع وفيه  
 نظره خلاف الظاهر هذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فانهم وبعضها كما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها دفع لما يظن من ان  
 تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فانثبات الصفات بالشرع مشتمل  
 على الدار وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحيوته وكلامه على قدرته وادائه بخلاف  
 السمع والبصر فانه لا يتوقف الا رسال عليه ما يصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الارادة والعلم والقدر كالنوحيد  
 اى كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء  
 من تنعيم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما امر بخلاف وجود الصانع وكلامه نحو ذلك كالعلم والارادة والقدر سارة  
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدوام اذ لا يمكن الا رسال الا اذا كان المرسل موحدا وعالميا  
 بالرسول واما وناهيها ومريدا لان يطاع وقادرا على الا رسال وانكر بعضهم توقف على الكلام لجواز ان يخلق في الرسول علما ضروريا رسالا  
 وشرا فلو انكر بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بالصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجوه  
 الحق سبحانه في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عز تكلف الادلة العقلية والحمد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم  
 بذاته بل يقتضيه اى يحتاج الى محل يقوم التقييم قائم راسخ وهذا من الوجوب على مراحل ولا يمتنع عنه ذهبت الاشاعة  
 الى ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان واورده عليهم انه سفسطة لا تانقطع ببقاء لون هذا الثوب مثلا  
 فاجابوا بانه من غلط الحس كما اننا نعلم ان نار الفتيلة قائمة مع انها سائلة تنطفئ ويعقبها اخرى وكان الانب ترك هذا الدليل لان

اثباته مشكل مع ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيّات الواضحة بعد تصوّر مفهومه الواجب العرض والاى لو كان العرض باقيا لكان البقاء معنى قائما به اى بالعرض والمعنى ما يقابل لذات وهو لا يقوم بنفسه المشككون يستعملون ساعم من العرض فيسمون الصفات الالهية معاني لا اعراضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال خلافا للفلاسفة فانهم جولو قيام العرض بالعرض لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة للحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما يتحيز به بالموضوع حتى يتحيز غيره بتبعيته غاية المنفى بالميم اى لو كان له تحيز بذاته لا يمكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى ليل يتنازع بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان ولحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هلا ابطال للمقدمة الاولى وحقيقة اى حقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى اذ لا يتقدم من ان استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله امر على تفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة المنعوتة والثانى مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التفسير بهما مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امرا زائدا على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان يحدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشئ فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفى معا فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد حاصل الجواب ان الاثبات والنفى لم يردا على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والنفى هو الوجود فى الزمان الثانى فلا تناقض كقولك وجد امس ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص بالناعية هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على ان البقاء استمرار الوجود والاختصاص بالناعية ان يكون بين الشيئين اختصاص يصير به احدهما نعتا للآخر كالبياض لقايم بالجسم فيقال الجسم الابيض وفي وصف الاختصاص بالناعية تسامح كما في اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتزعم تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره اذ اوصاف الحق تعالى قائمة به مع انه لا تحيز قطعا واجيب بان تعريف القيام بالاعراض بجها لها لمطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا تسمى اعراضا وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشاهدة بقائها بتجدها امثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجود فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله حاصله ان الاعراض باقية لان بقاء الاجسام ضرورى باتفاق الحكماء والاشاعة فلو جاز الانصرام والتجود فى الاعراض وبطل حكم الجسم ببقائها لوجب ان يجوز ذلك فى الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذا انكر الناس على النظام المعتزلى انكارا شديدا لتفرجه بتجده الاجسام فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قول ليس بابعد وجهان احدهما ان الاعراض اضعف جودا من الجواهر فتجدها الجواهر ابعد ثانياها ان تجدها الاجسام ابعدا ان يستلزم سقوط الجزاء والتكليف القصاص بخلاف الاعراض الجواب عنها بان الحاكم ببقاها هو الجسم ولا تقاوت بين الجوهر والعرض فى كونه المحسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة



الفلاسفة بعد ما نصروا هبهم على طريق اهل الانصاف تمسكهم بالفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض لسرعة الحركة وبطئها حيث قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطئ عرضان قائمان بالحركة ليس بتام اذ ليس ههنا في الحركة السريعة والبطيئة شئ هو حركة واخر هو سرعة او بطئ حتى يقيم انهما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تنسب بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس للسرعة والبطئ اى الحركة السريعة والبطيئة فمعي مختلفين من الحركة اذ لا انواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات فان الانسان سواد اضعف الى فرس او بقرة ولا جسم لان مركب من الجواهر المفردة ومتحيز ثابت في الخيزاي الامكان وذلك اشارة للحادث لان المركب محتاج الى اجزائه والتمحيز محتاج الى حيزه والاحتياج من خواص الممكن ولا حتى ههنا اما عندنا قلنا اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى فمزة عز ذلك واما عند الفلاسفة فلا نهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضع حيث ذكر الجواهر موجود لا في موضع والعرض موجود في موضوع والموضوع هو المحل المستغنى في تفوقه عن الحال ليه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لان قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهوى والصورة فانها جواهران والصورة حالة في الهوى ومع ذلك فالهوى محتاجة في تقومها الى الصورة فخرج كان كالقول والنفوس فانها مخرجة عن المادة والجهة والمكان او متحيزا كالجسم والهوى والصورة لكنهم جعلوا من اقسام الممكن واداروا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انها محلا يطلقون الجوهر على الواجب هذا الوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب ممكن والممكن الى جوهر عرض والجوهر قسم من الممكن عندهم ثانيهما انهم قسموا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم الاشارة الى ان وجود الممكنات زائد على ما هياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجوده الخاص عين ماهية عندهم واما اذا اريد بها اى بالجسم والجوهر القائم بذاته كعوض المبتدعة فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسر الجسم بالقائم بذاته والموجود لا في موضوع لف ونشر ترتيب فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المركب المتحيز اى لا يمتنع اطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحته المعنى بل من حيث انه ترك الادب هذا الوجهين احدهما ان لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن والحديث وهذا ذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه والاباء ورثته بالقول تعالى فله الاسماء الحسنى فادعوا بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب وذهب المجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه اما المجسمة فقالوا هو جسم كاسرار الاجسام جالس على العرش واما النصاري فقالوا جوهر منقسم الى ثلاثة اجزاء الالاب والابن وروح القدس وهذا وجه آخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع في كثير من النسخ وذهب المجسمة بتلفظ المصدر عطفًا على تبادل الفهم وقيل على عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين ان قوله ذهب المجسمة بجواب سؤالي مقدّم وهو انكم قلتم ان الجسم الجوهر لا يطلقان عليه تعالى والحال ان المجسمة والنصاري اطلقوها فان قيل اعترض بالنقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع كيف صرح اطلاق

الموجب والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرح قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحح اطلاق المبرح د  
وهو من الأدلة الشرعية لأنه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع جتهما القرآن فنقول تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تآخرون  
بالمعرف وتنهون عن المنكر ولوا جتمعوا على الخطأ لا امر واما المنكر فهو عن المعرف واما الحديث فنقول عليه السلام لا تجتمع امة على  
الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحث الا ان يراد باجماع الجمهور وقد يقال في الجواب لتصحح  
اطلاق الموجب ونظائره ازا الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجب لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزوم للواجب  
بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بان اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندى ان وجه الاختصاص ان المشهور  
في محاوراتهم ضم الموجب الى الواجب فيقال واجب الموجب لا قديم الموجب واذا ورد الشرح باطلاق اسم بلغته كلفظ الله فهو اذن باطلا  
فايراد من تلك اللفظة كالواجب القديم او من لغة اخرى كاسم خدا بالفارسية وما يلزم معناه كالموجب وفيه نظرون وجهين احدهما  
في الترادف وذلك لان مفهوماتها متغايرة فالله علم الخلق الحقيقي ومعناه بحسب اللفظة المعبود او من يتخير العقل فيه او من  
يتضرع اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يمتنع عدمه القديم ما لا اول له ولا ثاني في اتحاد حكمي المترادفين في  
الاطلاق عليه تعالى لأنه قد يكون احدهما موهوما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادنا للعالم  
لأن من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق كل شئ ويلزمه ان يكون خالق الخنازير مع  
انه يجوز اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم ان مسألة التوقيف اختلف فيها اخلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز  
اطلاق اسماء الاعلام الموضوعات في اللغات كخدائي بالفارسية وتنكري بالتركية وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات و  
الافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به لو لم يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يراد  
بالاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلفظة الكفار قال القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهوما بنقص  
جاء اطلاقه وشرط اخر من ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين ونصل امام الغزالي وقال يجوز ما يدل  
على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح المواقيف هو المختار مذهبنا لا مذهب  
صوفة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان وفرس وغيره او زعم المجسمة انه على صورة الانسان لا ذلك من خواص الاجسام  
يحصل لها بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكميات كاللون والاستقامة والانحناء وحاطة الحدود والنهايات قيل الحمد

له قوله لا تجتمع امة لهذا الحديث متواتر المعنى واخرج الترمذي عن ابن عمر بنوعان ان الله لا يجتمع امة على الضلالة ورواه  
الطبراني والبرادري وابن عاصم والحافظ الشيباني وابن جرير والمناكير ابو نعيم وابن مندة واحمد بن ابي حنيفة عن ابي مالك الاشعري  
وابن عمر وابي بصرة الغفاري وغيرهم روى الله عنهم بالفاظ مختلفة ١٢ اشراق الابصار في تخريج احاديث نواب الانوار



خارج عن المحدود والنهاية داخلية فيه والظاهر انهما مترادفان او متساويان ولا محدود في اي ذي حد ونهاية ولا مقدور في اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكليات المتصلة تفسير لقوله لا مصل ولا محدود ويحتمل ان يكون تفسير اللذان نقط كما المقادير من الخط والسطح والطول والعرض ولا المنفصلة كالاعداد تفسير لقوله لا معدود وتوضيح المقام انكم عرض يقبل لقسمته لذاته وهو قسمان احدهما متصل وهو الذي اذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان الخط والسطح والمقدار القاسم بالجسم ويدل على منازعة الجسم ان يزداد المقدار ينقص في السمن الذائب المنجم مع ان الجسم بان ثم انا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بان ثانياهما منفصل وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك وهو العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعة مثلالم يكن بين الستة والاربعة حد مشترك ولا صار الستة سبعة والاربعة خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلا تنها من خواص الاجسام واما الاعداد فلان ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة وان كان كلام الله ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التقادير لعددا التقادير مع ان الصحيح ان الواحد ليس بعدد ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها اي من الابعاض والاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزئ والتركيب من الاحتياج الى الاجزاء المنافي للوجوب فماله اجزاء الغاء للتفصيل يسمى باعتبار تالف منها اي اجتماع من الالفة بالضم وهو القرب بين الشيئين وتركبا باعتبار انحلال اليها اي تفرقة تلك الاجزاء عند التفرق متبعضا ومتجزئا وهما مترادفان وقد يفرق بان التجزئ انحلال الى ما منه التركيب كانه انحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض كانه انحلال الى الجسمين ولا متشاك لان ذلك من صفات المقادير والاعداد بخلاف الكرامة زعموا انه غير متناه من جميع الجهات الا من الجهة المتصلة بالعرض كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهي فكذلك يجب عن عدم التناهي بالمعنى الذي تصدق عليه ولا يوصف بالماضي نسبة الى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو مجذوف الواو وقلب الهاء همزة و الاول اقرب اي المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد في الجنس للجنس معنيين منطقي ولغوي اعم منه هو الامم الشامل العام فان الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الله اراد المنطقي لان معنى قولنا ما هو في اللغة انه من اي جنس هو كما ذكره البليانيون قال السكاكي في المفتاح والسؤال عن الجنس اراد للجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية واللغوي لها وعاصله ان اهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان يسمى المجانسة المنطقية اي ما هيبة لتوقع الجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو المجانسة المنطقية لتوجب التمايز عن المجانسات بفصول مقرفة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشترك في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان هذا تركيب عقلي والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي واجيب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشيء البسيط لا يمكن انتزاع الجنس والفصل منه واعلم ان بعض العاشين شرح كلام الشارح بوجه اخر فاراد بقوله اي المجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان

المناسبة وأني يراد عليه ان المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعي المميز سواء كان فصلاً أو تشخيصاً  
 ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون الشخص امراً وجودياً وأخلاقياً هوية وإثبات ذلك صعب ولا بالكيفية من  
 اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحسن فليس بالمعنى  
 المتعارف وكذا النفس والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعاً واما العقلية فنفاها المتكلمون  
 واثبتوها للحكماء تأليين ان الحق سبحانه اجل متبهم لعل يكمل ان العظمة وعندى انه لا يصح اطلاق اصلاً شرعياً ولذا ذهب اليها الامام  
 جعفر الا سلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في  
 الجسم اذا كان مركباً من العناصر تمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية فتشابه تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون  
 خالياً عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتى في اصل الشعلة واوردها على زرقته السماء وحرارة  
 المخرج وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزعمهم فاجيب بان الزرقه متخيلة في الجو والوان الكواكب متخيلة من اضواءها وعذوبة  
 الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوخه مع الماء اللطيف فهذا رأيهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلاف كلامهم يقولون بجواز وجود  
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهره فذكره وقيل انما ذهب الشئ الى مذهب الحكماء قصداً الى ما جرت به العادة الالهية قلت  
 ويريد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة انصاف الواجب تعالى  
 بما وهذا ظاهر ذلك ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والمجواهر الفردة ولا يمكن اشتقاق مستحش  
 من المكان على جعل الميم اصلية كالحقولة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب  
 الحكماء الى ان في الجسم امتداداً هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشعلة اذا جعلت مدرة ثم ربيعة فقد تغير امتدادها  
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانياً ما ان امتداد السمن ينقص بحجوه وي زيد بذئبانه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم  
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادى البعد العرضى للجسم التعليمى وتسميته بالجسم  
 مجاز وذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بناء على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدمة الثانية اختلف  
 العقلاء في المكان على احوال والمعتمد منها ثلاثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهرى المجرد ينقد في الجسم بطريق  
 التداخل ولولم يشغل الجسم كان خلاً وتوضيحاً انما نجد في الحوض بعداً يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد ملو بالهواء فاذا دخل  
 الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولاً بالماء فالبعد في الحالين قائم على حال لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مفاد  
 للبعد العرضى القائم بالهواء والماء لان تابع لهما في دخول الحوض والخروج عنه يسمى بعداً جوهرياً وبعداً مجرداً او بعداً مفطراً بالقاء والقاف لانه  
 اصل لفظة ولا يشترط اورد عليه اولاً ان الحسن لا يحكم في جوف الحوض الا بعداً واحداً اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس و  
 ثانياً ان تداخل بعدين محال والاجاز ان يحتمل العالم في بعد خردة واجيب بانه لا استحالة اذا كان مادياً واخر مجرداً وانما المحال تداخل  
 الماديين وثالثاً ان اجتماع المثليين محال اجيب بان احدهما جوهر والاخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم



ولا شئ محض هو كنه هب افلاطون الا ان البعد وهي عندهم واوثر عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان ولا انتقال من المعدوم الى المعدوم محال وان المكان ينقسم النصفين ربع والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم والنقسم هو الجسم الممكن الثالث  
 مذهب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للممكن وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم واورد عليه  
 انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق الى الف فرسخ ساكن والطير الواقف في الريح والسمك الواقف في الماء الجاري متحركا واذا تحركا  
 على وفق جري الريح والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم ويسمى الفراغ فذهب المتكلمون  
 وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم ومعدوم وهي عند المتكلم والكثير الحكماء وعلى ان الفراغ محال  
 فلهيچ انا اذا رفعتا صفحة ملسا عن مثلها دفعة حصل الفراغ في وسطها لان الهواء يتحرك تدحيجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان  
 الرغف محال وقد جرب ولما نزع التجارب كعدم انبساط الماء عن الحجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبه تدخل الهواء منها وكان ارتفاع  
 الماء في الالبوبة الموصولة وانما اطنبنا لان عامة من يدس هذا الشجر في بلادنا لا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا  
 المقام لان الممكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد واخر متوهم او متحقق يعمونه المكان واراد بالبعد الاول البعد لقائم بالجسم وهو عرض  
 عند الحكيم وهو معدوم عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يعمونه للثاني فقوله  
 متوهم او متحقق يمين ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يعمونه المكان يدل على انه صفة للثاني والبعدي يريد تعريف  
 البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللف والنثر عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو للفظ الجوهري  
 عند القائلين بوجود الفراغ وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالي جوهري ازلت والسبب في ترك تعريف البعد الوهمي قيل  
 لانه يعرف قياسا عليها وهو بعد موهم مفروض في الجسم او في نفسه وزعم بعض الخشيين ان التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم  
 الحقيقي والوهمي وبالوجوه المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف باثر والله تعالى منزله عن الامتداد والمقدار لا استلزامه التجويز فيكون منزها عن  
 المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام تخصيص  
 بعد تعميم للتاكيد ازلت بالشارح لم يذكر مذهب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولا نه لو كان المكان هو السطح لزم  
 نقصان المكان بزيادة الممكن وبالعكس كذا اذا املنا نفرة الخشب او نفرة الخشب وذاسفطة فان قيل مبنى السؤال اتحاد الممكن و  
 التجويز للجوهر الفردي متجويز لا نه مشارا بالاشارة الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفردي متجويزا اذ كل بعد منقسم قلنا الممكن اخص من  
 المتجويز اعلم ان التجويز قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض  
 الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكماء والثاني للمتكلمين لان التجويز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد  
 كالجوهر الفردي فالاول مكان وتجويز الثاني حين لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشافعي في اخرجت حدث العالم من ان التجويز هو الفراغ  
 المتوهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثمة تعريف حين الجسم لا مطلق التجويز فاذا ذكر من لزوم التجويز دليل على عدم الممكن في المكان  
 لا على عدم التجويز وما الدليل على عدم التجويز فهو ان التجويز قايما في الازل فيلزم تقدم التجويز وهو محال لما ثبت من حدث العالم واوثر

عليه انه مبني على وجوب التميز من هب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال آجيب بوجه واحد ها انه اختار وجوب التميز  
لنقطة الدليل على وجوبه وهو انه مشار اليه بمعدوم ثانياها ان الدليل غير مبني على وجوب التميز بل الاحتياج الى التميز ينافي الوجوب موجد  
او معدوم وفيه ان لا معنى لالتزديد بين قد حدث ثالثةها ان المراد بقدم التميز قدما التميز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى  
زمانين فيلزم تنافي الاله كوان بلا نهاية ويطلب برهان التطبيق او لا يكون محلا للحوادث لان الكون في التميز من الاعراض الموجود  
في الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوي التميز وينقص عنه فيكون متناهي وفيه بحثان احدهما ان الملازمة  
على تقدير المساواة ممنوعة لجواز ان يكون التميز والتمييز غير متناهيين واجيب بان عدم تناهي الابداع باطل كمتبين في محله ثانياها انه  
يحتمل ان يكون على تقدير النقصان جوهرا فردا او لا يلزم التناهي لما من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقداره آجيب بان  
بدية العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون مقتضى ان بعضه  
يطابق التميز وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان التميز لا يكون الالمساويا للتمييز آجيب بان التزديد للبالغة في بطلان التميز على  
جميع التقديرات وعندى انه اراد بالتمييز في هذا الدليل التميز العرفي وهو ما يمنع الجسم عن النزول بتبنيها على المشتبهة فان بعضهم  
ذهب الى انهم ملوا العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذا الم في مكان  
لم يكن في جهة مسئلة اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفي الشرط والجزاء اشارة الى عذر المص في تركها لان قوله لا يتمكن ينفي الجهة  
لا علو ولا سفلا كلاهما بالكر ولا غيرها من الشرق والغرب والجنوب الشمال لانها اي الجهات اما حدد واطراف للممكنة كما هو عند  
الحكماء ونفسه الممكنة باعتبار عرض الاضافة الى شئ كما هو من هب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان  
فالمنزوعة عن المكان منزوعة عن الجهة وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين فنتج الاشارات ونفسه الممكنة والاول من هب الحكماء و  
الثاني من هب المتكلمين اما تخويل الاول فقالوا الجهة موجدة مستديرة لا بارهاياش واليه بالاشارة الحسية وثانياها بان المتحرك يقصد ها  
بالحركة ولا اشارة الى معدوم والقصد اليه محال لان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت وما سواهما من الجهات كاليهين الشمال فيختلف  
بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم ولا اشارة اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان اتحت هناك فهو الجهة لا ما بعد ها ولا اشارة ما  
بعد ها هناك ثبت ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات حدود غير مقبومة قائم بالاجسام ثلثه يجب ان يكون الجسم المحرك لهما ككرة  
فيكون الفوق سطح المحرك والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعدا شئ عن الاخر فالمحرك فلك محيط بعالم الاجسام  
نقول لشارح حد واطراف للممكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الممكنة داخلية في محيط هذا الفلك المحيط وحد ها الفوقاني  
محركه والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك الالعدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء متناهي فباطل واما تخويل الثاني  
نقال المتكلمون ليس الجهة فاذا ذكر الحكماء بل الجهات هي الممكنة من حيث الاضافة فاما السواء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت  
بالنسبة الى الفلك الثاني اشارة الحسية وقصد المتحرك انما هي الممكنة ولا يجزئ محليها زمان قالوا وجوبه تعالى ليس في الزمان  
ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي المواقف ان هذا مما لا نعرف للفقهاء فيه خلافا لان الزمان عند



عبارة عن متجوز ويقدر به متجوز آخر المتجوز حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حال واحدة ولا شك ان بعض المتجوزات معلوم وبعضها مجهول فاذا اتد المجهرول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينكسر التقدير كما نكس العلم والحل فاذا قيل متى قدم الاير فيقال يوم ذهب يدان كان السائل عالماً بيوم ذهابها فاذا قيل متى ذهب يد فيقال يوم قدم الاير ان كان السائل مستحضر اليوم تد في فعل الاول يكون ذهاب زيداً بالقدم الاير وعلى الثاني بالعكس تختلف الارزمنة باختلاف التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الاير فيقول القاري قد ما يقرب سورة البقرة ويقول للخياط قد رما بخياط الشرب وتقول المرأة قد رما يغزل ويعرطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم مستنداً بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشتركة فهو كم متصل اذ لم يجتمع اجزاء فهو مقدار لا غير مجتمعة الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا ان كان عد بعد جمعه وهذا البعد لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوه من فرض عدمه هذا خلف فهو مقدار للحركة مستدير لان الحركة المستقيمة لا تد هب الى غير نهاية لقيام البرهان على تناهي الابداء ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لا يسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو مقدارها وللتكلمين عليه ايرادات بسطت في محامها والله تعالى منزلة عز ذلك اي عن مجرى عليه زمان اما بمعنى المتجوز فلا انه لا يتصور الا فيما يحدث ويحدث والله سبحانه ازل ابدى لا حدث فيه ولا يحدث واما بمعنى مقدار الحركة فلان الموجز في الزمان ما ينطبق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فانه لا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه عن الزمان محل كثير من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر الذي في الازل ومنها لزوم الكذب او الحداث في نحو انا ارسلنا نوحاً بلطف الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجع السموات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم ان الشارح اراد ان يذكر كلاماً جامعاً للتنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيهات بعضها يغني عن البعض فان قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله لا موصوف ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا مركب وكذلك احد هذه الثلاثة يغني عن صاحبها وقوله الواحد يغني عن قوله لا معدود الا انه حاول اي طلب واراد التفصيل والتنظيم في ذلك فتضاءل الحق الواجب بحول ان يراد به واجب الوجود ايراد به ما يجب على العبد هو الاظهر في باب التنزيه ودر على المشبهة قام يشبهون الخالق بخلق في الصلوة والمجتمعة قوم يقولون انه جسم واقاويله متقاربة وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بتلول الواجب اتحاداً بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثني عشرية وكالكرامية القائلين بانصافه تعالى بالحوادث والثنوية القائلين بالهين نور وظلمة وكالحقائ القائلين بالولد قيل كالفلاسفة القائلين بالذرة العقلية تلك ذهب الاكام الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كذرة المخلوقات والله تعالى علم بالبلغ وجها وكده فلم يبال تفريع على قوله حاول والمبالاة براه واثبت بتكرار اللفاظ المترادفة كالتبعض والمتجزى والتصريح بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالالتزام على ان غير محذور ولا متناه ثم ان مبنى التنزيه مصداق مسمى عما لم يخلق بالتنزيه ذكرت عارض مجهول والضمير الى ما لا يتاويله  
بالاشياء المذكورة على انها خبران والضمير الى ما ذكرت تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة للحدث والامكان على ما اشرنا اليه في  
شرح كل كلمة لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تنافي ولعل غرض المشائخ اذاع العوام بما يقرب الى عقولهم من  
ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقائه يقال هذا امر عارض اي لا يقيم له وهذه الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه  
قيل للحجاب عارض لسرعة زواله فيه ان النزاع في مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من  
قوله حادثة الله عالم او اجسام من جوهر غاط كلفا سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غير دليل قوله هم هذا اجسام من ذلك  
اي الكثر اجزاء او اعظم مجزاء في الوجهين نظر كما هو في العرض وان الواجب ليس مركبا لانه لو تركب فاجزا واما ان يتصف بصفات  
الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب اذا عظم صفات الكمال الوجوب او لا اي لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل والبعض  
فيلزم النقص لغوات بعض الكمالات وقد يوجب لزوم النقص بانه لو لم يتصف به لم يتصف بالوجوب لانه من جملتها فيلزم  
الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه مبنى على ان معنى قوله او لا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والامكان يمكن  
التزديد حاصرا فاذا تم والحدوث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجبا للوجود فلا بد ان يكون حادثا  
عن غيره واورد على الدليل ان تصانف مجموع المركب لمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص اجيب بان نقص الجزء يستلزم حدثه وحدث الجزء  
يستلزم حدث الكل دفع الجواب باننا لانعلم ان عدم انصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدث  
وان اشتهر وايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لانه انا ان يكون على جميع الصي والاشكال والمقادير والكميات فيلزم اجتماع  
الاضداد وادثر عليه ان الهوى الى ضرورة شخص احد مصروف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصي المتقدمة  
ولا يتصف الهوى بها الا بالتبع قلت والمنتجة الى هذا التكلف هو من يعترف بالهوى واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهي مستوية  
الانذار فانادة المدح والنقص لو حذف لفظ الانذار لكان احسن ولكن اراد البلاغة بالاستعارة واصل هذا الكلام مستعار من القائلين  
وصف القتال ثم لا يخفى ان الاستواء محل بحث فان بعضها حرة بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسن والقبيحة وفي عدم  
دلالة الحدوث عليها هذا زعم من هو ان وجه ثبت الصفات للواجب هو دلالة المصنوعات عليها والتبس عليهم ان الحدوث طرق  
ترشدها الى العلم بوجودها وليست دلالة لثبت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى مخصص حتى يخصص بعض  
الصفات بالواجب ويدخل تحت قدره الغير وهو المخصص فيكون حادثا واورد عليه انه يجوز ان يكون المخصص قديما موجبا لا  
مختارا بخلاف مثل العلم والقدر والخيرة فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى مخصص فانها صفات كمال تدل الحدوث على ثبوتها لان  
مبدء العالم على الفط الجيب لا بد ان يكون حيا عينا قديرا واضدا دها كالجبل العجز والموت صفات نقصان كدلالة لها على ثبوتها  
بل تدل على نفيها لانها تمسكات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ توهم من ايجان ان تضعف عقائد الطالبين و  
توسع من الايساخ والتوسيع مجال الطاعين اي طريقهم زعمانهم من الطالبين والطاعين انزلت المطالب العالية مبنية على



مثل هذه الشبهة الواهية أي الضعيفة والدليل القاسد يبي شبهة وما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشائخ الماتريديين  
وهم خفية ما وراء النهر والكفر فاذا ذكرنا من الأدلة يكون من قبيل الاتهامات واما المشائخ الاشعرية فلم يدعوا في الدقائق كلاما مازي  
والأمدى والقاضي العنصر والشارح واليد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريديين بعبارة الامة انفسهم وكلام الاشعرية  
بالمصدقين واحتج المخالف وهو المجسم والمشب بالنصوص القاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب قوله الرحمن على العرش  
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لامرأة ايز الله قالت السماء قال هي مؤمنة كما في صحيح مسلم والجمية نحو من اتاني ميتي اتيت  
هر ل كما في الصحيحين والصورة نحو انا خلق آدم على صورتي والجوارح اي الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقوله عليه الصلوة والسلام  
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجودين فضلا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأل اريد بالمائة ما يعم  
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلان مباينان في الجهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الآخر كان الآخر في جهة شمال  
عنه والله تعالى ليس حاله ولا حال العالم اي نزهة عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مبايناً للعالم في الجهة فيكون في جهة العلو  
على طبق النصوص ولا يشارف الجهات فيتحيز اذ كل ما في الجهة فهو في جهة بالضرورة فيكون جسما او جزء جسم لان كل متحيز كذلك انما  
ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الاستحالة والافتراق بل به من هو كذا المستدين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه  
استدلالهم مصورا متناهيان لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهي الابداد والتناهي علة للصورة والجواب ان ذلك اي القول  
بان كل موجودين اما متلاقيان او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس بالحكام المحسوس والوهم قوة في الدارغ يحكم  
على غير المحسوسات ويصادم البداهيات والنظريات القاطعة بالحكام الباطلة حكمه بالخوف عن المقار والموتى واز ما وراء العالم  
فضاء غير متناه فلا علة بحكمه والآلة القطعية اي البراهين العقلية قائمة على التزيينات لان وجوب الوجود يقتضي التنزيه نظفا  
وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول المنقول اما عن الاول فلما تقر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني  
فلقولهم فيجب ان يفوض التقويض سيرة علم المنصوص الى الله تعالى قد ذهبت الاستشارة الى ان النص المخالف للدليل العقلي  
مصرف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقلي هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فالعقل هو اصل  
النقل فلا بد من الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اصلا لا في اللغة والصرف النحوي انما نقلها  
الاحاد كالاصحى والخليل وسبويه ومع هذا فاحتمل المجاز والاشتراك قائم ولكن يصحح خلافنا من العربية ما نقل بالتواتر  
قد تقوم القرائن على ان المراد بهذا المعنى وذلك فلا يمتنع ان يفيد بعض النقلات القطع على ما هو اب السلف اي عادة  
العلماء الا قد ميين من الصحابة والتابعين وتبعهم ائمة الاختيار اعلت للتقويض الطريقة الاسلام لانهم يحتمل ان يكون التاويل فيها ممتزا  
وعلى تقدير الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بتاويلات صحيحة اي مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير  
محتملة غير القرآن ونشر بعض الامم ان لا يقطع بمجرد الحق سبحانه على اختيار المتأخرون دفعا علة للاختيار لمطاع عن الجاهلدين  
وهم للبند عت يقولون من هب اهل السنة مخالف للنصوص وجن بالضبح القاصر من الجذب المد بالفارسية كشيد والضبح

العضد وبالفارسية يازو والقاصر وضعفاء المسلمين شبهه عن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده سلوكا علة  
ليأول وفي بعض النسخ بالواء وهو احسن للسبيل لا حكم لانه اقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التفريض توضيح  
الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابهات ونصير الصفات المتشابهة وعلما السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير  
مراداة ذهبوا مذ هيين احد هما مذهب السلف وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم  
والتشبه وقالوا الاستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لانعرف كنهها وفي بعض  
نسخ الفقه الأكبر المنسوب إلى الإمام الأعظم ان تأويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانياً مذهب الخلف تفسيرها  
بما يليق به تعالى لاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين فعملوا ذلك حفظاً للدين وقال طائفة  
من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر  
متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويل وما يعلم تأويله الا الله والراشيون  
في العلم يقولون أماناه مذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تأويل خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس بقول  
الراشون في العلم أماناه سراه الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراشون على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا نحن  
يعلم تأويل سراه ابن المنذر وهم يخصون ذم تأويل التشابه بمن يأوله على وفق بدعتك المشبهة ولا يشبه شيء اي لا يماثل فسر  
بذلك لان المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كالتملك الشمس والنار في الضوء والكاف والكاف في البياض فهي غير متصورة  
في الواجب تعالى فلا يحسن فيها بل لا يجوز لها ما منه معرض الكيف اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة أي الاتحاد بالنوع  
وهو ان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلف الا بالعوارض الشخصية كزيد وعمر فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب  
تعالى واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احد هما سد الآخر السد بنكر دون رخصة رامن حد نصري يصلح كل واحد  
منهما تفسير للسد واسارة الى ان المقبرسد كل من الطرفين كما هو شأن المفاعلة لما يصلح له الا خوف ان شيئاً من الموجودات لا  
يسد مسدته تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات  
بحيث لا مناسبة بينهما اي بين اوصاف الواجب تعالى واصناف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين  
الباصرة والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمد البخاري المشهور بالامام الصابوني في كتابه  
بداية الكلام والمقام من النقل تأكيد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وحدت النسخ فهنا مختلف نفى  
بعضها علم بفتحين وهو في اللغة ما يعلم به الشئ ولذا يسمى الحاجة الاسم الخاص بالشخص علماً واراد به هنا ما يكون والا على ان  
له خالفا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسير له او تأكيد وفي بعضها يكسر العين وسكون اللام وهو اطناً يريد  
به التصريح والتوضيح محدث علماً وسقط في بعضها لفظ علم وهو احسن وقع في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس  
بمحيد لانه ذكر في الطرفين خمسة امراً على حسب المقابل فلوزيد الواء صارت الطرف الاول ستة وغاية ما يقال في توجيهه ان العلم



بفتحين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجازز الوجود مجتمع في كل زمان كما هو من هب الاشعري من عدم بقاء الاعراض  
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو مشكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وتقل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم  
الالهى موجود او صفة ليس مشروطا باثباته للجواب ان هذا من مسامحة في عباراتهم والمعنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان  
موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يتلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الافعال عند الاشعري قلت الاثبات بدلالة  
وهي تدل على وجوده وصفة ذكرها مقابلة للعرض ارشاد الى ان العرض لا يطلق على صفات تعالى فلا بد ان تكرر عبثا او اتحاد بين الشرط  
للجاء وقد يما وجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لم تعد الواجب ان يرد الوجوب بالغير لم يكن جهة للاختياز لان الممكن عالم  
يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الاطام الضروري والمستحيل عند تعدد الذات الواجبة لا الصفات  
الواجبة واجاب بعضهم بان معناه استغناءها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندى اننا نريد بوجوب وجودها وجوب  
ثبوتها لموصوفها وادامنا من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه واعتراض على كلام البداية بوجوب  
احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب اولا بان اراد بوجه من الوجوه المذكورة وثانيا بان يعرف منه  
انقضاء التماثل فيما وراءها بالمقايضة الثانية ان نفى التماثل بوجه من الاشتراك في الموجدية مما لا يصح ويمكن للجواب بان هذا الاشتراك  
ساقط عن الاعتبار لانه اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه وامكانه لا يمكن اعتبار التماثل لانه  
موجد في الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر على ما نعلمه تعالى في كونه حكما ايجابيا صادقا اجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس  
العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم  
الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بان المماثلة بين الشيئين عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد  
انتمى المماثلة للرجحان في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد ببيان التناقض بين كلامي صاحب البداية كان قوله فلا يماثل  
علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع اخر بان المماثلة  
لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اى صرح العلماء بذلك فيكون المقصود ان كلام صاحب  
البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوم من نفى التماثل  
بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجدية الرابع ان لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفى  
المماثلة وان ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا وقوله قد صرح تأييد لقوله لا يماثل سواء كان معلوما او مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ  
ابوالمعين بفتح الميم وهو احد اعظم الحنفية بما اوراه الزهرى في التبصرة معترض على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل  
اللسان لا يمنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وبعد مسد ذلك الباب من نحو التدليل على انقضاء  
وان كان بينهما مخالفة بوجه كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الرحانية وما يقوله الاشعرية من ان المماثلة لا بالمساواة  
في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اى يبيعها حال كونها مثلا بمثل بلا زيادة في

كيل فانه ربما قال القارى في تخریج احاديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله  
 عليه وسلم قال الذهب بالذهب الفضة بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والتمر بالتمر والمحل بالمحل مثلاً بمثل يدايد فمن زاد واستزاد  
 فقد اربى الاخذ والمعطى فيه سواء مراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوتت الوزن بان يكون خنطة أثقل من خنطة  
 وعند الحبات والصلابة سخرى والرخاوة نرمى انتهى كلام التبتصر والظاهر انه لا مخالفة لابن كلام الاشعري واللغة والحديث ولا بين  
 كلامى صاحب البداية ولا بين كلامه وكلام القوم لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما بالمماثلة كالكيل مثلاً بان لا يكون كيل  
 اكثر من كيل وليس مراده الاستواء في الوجوه كلها على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اى المساواة فيما به المماثلة  
 ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اراد كلامه الذى اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوماً اما ان كان مجهولاً فالمراد  
 قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لان الوهمنا الوجوه نفى المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة  
 قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لا تكسافها والاى وان كان المماثلة المساوات في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين  
 شيئين باصلاً باشتراك الشيين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه رفع التعدد ويتلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه  
 رفع التعدد لمخصص كلام الله انهم اختلفوا في تعريف المماثلة فقل الاشتراك من كل وجه وقيل يكفى المساواة من بعض الوجوه والحق  
 انها المساواة في جميع الوجوه التى اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريقيين انتهى ولا يخفى ان كلاماً مثلاً بين الحق والخلق على كل  
 من هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فلامساواة ولكن يرد على علم ما حقق الشارح  
 تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الامكان وهذا مخالف لمصطلح الجمهور بل لكلامه في مصنفاته ايضا لان  
 التماثل عندهم مقابل لتضاد والمذكور في مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق ثلثة اقسام المثلان والضدان المتخالفا  
 اما المثلان فهما المتحوران بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فادل على الذات  
 كالموجودة والجوهرية ولا نسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهى فادل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحادث ويلزم المشاركة  
 في صفات النفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثلان فايد احدهما مسداً لاخرى في الاحكام الواجبة والجائزة و  
 الممتنعة جميعاً او اما الضدان فهما مغبنيان يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فمساوى المتماثلين والضدين  
 كالحَيوان والانس انتهى ولعل الشجرى على مصطلح الماتريدية وكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسداً لاخرى من لوازم الاتحاد  
 بالنوع الذى يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثلان موجودان يشتركان في جميع صفات  
 النفس ولذا يسد احدهما مسداً لاخرى انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة المثلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد  
 والسد وان كان واحداً لكن وحدته تحتاج الى تأمل فاراد نفى المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظر الى تغايرها بحسب  
 الظاهر الثانى انه لم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض  
 او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحداً بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج



من علمه وقدرة قيل نبه بالاضافة على ان علمه قد ثبت زائد ان علم ذاته كما هو من هب الاشاعة شئ لا يخفى ان معلومات اكثر  
من مقدراته فان الذات والصفات والحالات معلومات لا مقدرات فنظم المصنف العلم والقدرة فسلك واحد ليس  
بجيد لفصل عبارته عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويجبر عنه كانه يلزم  
القدرة على الحالات قيل ثم الظاهر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الرتبة الدهرية واورد عليه ان الموجود لا  
يكون مقدرا والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف فيه لا على ايجاده فيصح الكلام وان كان قلصا عن اداء عموم  
القدرة اما عدم القدرة على المحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا عجز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث  
لم يستند تعلق القدرة به لان الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وانفقار الى المخصص الظاهر عندي انه دليل ثان محتمل  
ان يكون تفسير للنقص وانما ثبت الافتقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدرات اليه على السواء وهما بحثان للبحث الاول  
اورد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال واجيب بالمراد  
بالشئ في كلام اللغز الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار لا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع للجواب بان  
الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود فللخصم ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندك فيه  
بحث لان علمه بذاته وصفاته بدني والمنكر مكبر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال الاشاعة على عموم  
القدرة بان المقضي للقدرة ذات تعالى والمصحح للقدرة هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النص  
القطعية اى غير القابلة للتأويل ناطقة بعموم العلم وثمولى القدرة وهذا دليل نقلى بعد عقليين وايضا دلالات على عمومها  
فهو بكل شئ يعلم وعلى كل شئ تدبر فبرهين علم الادلة مقبوس من تلك النصوص فهو من حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل  
دليل لا اى ليس الامر كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس ولا  
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزبد وعوام لا كالاغلاك والكواكب وقد يزعم ان انكارهم يحصل المتغير ليس بصحيح  
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واوضاع جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلوان طبعت صورة في  
عقل مجرد لزم ان يكون المحرر قابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بانه مبنى على ان العلم هو بان تقاش الصورة في العالم وهو مح  
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علمه والجواب ان التغير  
انما يلزم فاضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيد موجود وبانه موجود وبانه كان موجودا واحد بالنسبة الى الله سبحانه  
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وهما بحث واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتهذيب وهو الحكيم لا ينكرون العلم بالجزئيات  
بل صرحوا بانه لا يعرب عن علم مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان  
العلم بالعلية يتلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثله علم المحاسب ان نصف رمضان من سنة  
كذا خسوف القمر فهذا علم كل بمعلوم جزئى ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشاعة ولذا

قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكفرون فمسألة العلم وان كفر بوجه آخر وان لا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم  
مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدق عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصدق عنه الجسم لانه مركب مشتمل على  
الكثير فالصادق عن جوهه مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل في كتبهم والجواب بان  
لانهم الواحد بالمعنى الذي زعموا بل له صفات فيصح صدر الكثير عنه وانما لانهم ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد اما استدلالهم  
عليه بانه لو صدق شيان كان مصداقية هذا غير مصداقية ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصداقية امر اعتباري ثم اعلم  
ان المحققين من الحكماء على ان معطى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والاول  
ان الكل مقدرات الحق تعالى ومخلوقات فكرام الله مبني على ما شتهر من ذلك هبهم او على ان اراد القدر بلا واسطة (از قلت الفلاسفة  
ينكرون القدر) ويقولون بالايجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون بالايجاب قدرة وكما يزعم  
الدهرية قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فممن يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل له  
كالشريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضي تفاوتا واجيب او لا باز التباين  
الا اعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيان ما ذكرتم خاص بالعلم المحصورى وعلم الشئ بنفسه محصورى وكما يزعم النظام هو ابراهيم بن  
سيار امام المعتزلة ويسمى شيطانهم وهو مقدمهم فخط الفلسفة بكلام الاعتزال انه لا يقدر على خلق المجهول القبيح تعميم بعد تخصيص  
واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شر بدنه جمل واجيب بانه لا يقدر من الله شئ وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان  
الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدر وكما يزعم البلخي هو ابو القاسم المشهور بالكبي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد  
قال اذا حرك الله سبحانه جوهرا ثم حركه العبد فالحركتان غير متماثلتين بل مختلفتان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على  
صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنها فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزّه عن كل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه  
الادصاف على حسب غرض ودواعيه ولا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزّه عن الغرض والدواعي فلا يمكن ان يوصف  
بها وكما يزعم المعتزلة كالجباري وابنه ابي هاشم انه لا يقدر على نفس مقدور العبد اى غير فعله مستدلا بالتامع وهو انه لو اراد  
الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع الزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما  
فلا قدرة للآخر والمفروض انه قادر واجيب او لا بانه لا تأثير لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم التأثير  
ان قدرة الحق سبحانه اقوى فيقع مقدورها ولا يلزم نفى قدرة العبد بل عجزه عن مصادقة القدرة الالهية وهذا ليس بحال كما يجوز عن  
مصادقة من هو اقوى منه من الحيوانات ومن المخالفين في عموم القدرة الصابية نسبوا الكوان الى قدرة الكواكب على حسب تغير  
اوضاعها ومسيرها في البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب وعلاقات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به  
المحققون كالامام الغزالي وصاحب الفتوحات ومنهم من التوبة قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشر ولا يلام اغراض الحيوانات  
كالحر والبرد الشديدين والقطط والطاعون والامراض والاوجاع وزعموا ان خالقها الله تعالى يسمي اهر من نفوسه ياد من الضلال



يُسَمِّيهِ الرَّحْمَنُ الْكَوْنُ فِي الصِّفَاتِ قَالَ الْمَعْقُولُونَ وَلَكِنَّهُ صِفَاتٌ قِيلَ قَدِمَ الْمَسْنَدُ لِلْقَصْرِ فِيهِ انْجَافُ التَّقْدِيمِ لِنَكَارَةِ  
الْمُبْتَدَأِ ثُمَّ الْإِشَاعَةُ عَلَى الصِّفَاتِ تَعَالَى زَائِدَةٌ عَلَى ذَاتِهِ لَكِنْ كَلَامُهُمْ انَّمَا تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ مَفْهُومِ الصِّفَاتِ عَلَى مَفْهُومِ الذَّاتِ لَا  
عَلَى زِيَادَةِ حَقَائِقِ الصِّفَاتِ عَلَى حَقِيقَةِ الذَّاتِ وَذَهَبَ الْحَكَمَاءُ وَالصُّوفِيَّةُ وَالْمُعْتَزِّلَةُ إِلَى أَنَّهَا عِزُّ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ مَا يَظُنُّ أَنَّهُ صَادِرٌ  
عَنْ صِفَاتٍ فَهُوَ صَادِرٌ عَنْ ذَاتِهِ الْمَقْدُوسَةِ لَمَّا ثَبَتَ شُرُوعُهُ عَقْلًا مِنْ أَنَّ تَعَالَى عَالَمٌ تَادِرُجِي إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ كَالسَّامِعِ وَالْبَصِيرِ وَمَعْلُومٍ بِحَسَبِ  
اللُّغَةِ وَالْعَرَفِ أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدَةٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَالْأَمُّ يَصِحُّ لِلْحَلِّ لِأَنَّهُ فِي حُكْمِ حَمْلِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنَّمَا أَقَامَ  
النَّاسُ الدَّلِيلَ عَلَى زِيَادَةِ الصِّفَاتِ مَعَ أَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي اثْبَاتَ الصِّفَاتِ فَقَطْ اتِّبَاعًا لِلشَّائِخِ فِي قَوْلِهِمْ أَنَّ انْكَارَ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ انْكَارٌ  
لِلصِّفَاتِ وَلَيْسَ الْكُلُّ الْفَاعِلُ مَرَادُفَةٌ دَلِيلٌ ثَانٍ تَقْرِيرِيٌّ لَوْ كَانَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ مِثْلًا عَيْنِ الذَّاتِ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ شَيْئًا  
وَاحِدًا فَلَمْ يَزَمْ زَادُوهَا وَكَذَا فِي الْعَالَمِ وَالْقَادِرِ التَّرَادُفُ بَاطِلٌ وَعَلَى هَذَا فَالْمَرَادُفُ بِالْكَلِّ لِمَصْفَاتٍ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ تِمَّةِ الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ وَ  
الْمَقْصُودُ بِهِ إِنْ تَوَضَّحَ زِيَادَةُ الْمَفْهُومِ وَالْمَرَادُفُ بِالْكَلِّ الْوَاجِبِ وَالصِّفَاتِ وَأَمَّا اثْبَاتُ تَعَدُّ الصِّفَاتِ بَعْدَ اثْبَاتِ زِيَادَتِهَا لِتَلَايُظُنَّ أَنَّ الْعَالَمَ وَالْقَادِرَ  
وَنَحْوَهُمَا صِفَةٌ وَاحِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ وَالْمَرَادُفُ بِالْكَلِّ الصِّفَاتِ وَأَنَّ صِدْقَ الْمَشْتَقِّ عَلَى شَيْءٍ يَقْتَضِي ثَبُوتَ مَا خُذَ الْأَشْتِقَاقُ لَهُ هَذَا  
دَلِيلٌ ثَالِثٌ وَقَالَ بَعْضُ الْمُخْتَلِفِينَ مَعْطُوفٌ عَلَى أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ ذَلِكَ أَرْحَالٌ وَلَنْ الْجَمْعُ دَلِيلٌ وَاحِدٌ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا اخْتَرْنَا هَاهُنَا وَفَوْقَ بِكَلَامِهِ  
الْمُشَارِخُ وَتَقْرِيرُهُ هَذَا الدَّلِيلُ عَلَى مَا نَقَلَ عَنْ قَدَمَاءِ الْإِشَاعَةِ أَنَّ مَعْنَى الضَّارِبِ مِثْلًا مِنْ ثَبَتِ لَهُ الضَّرْبُ وَهَذَا ثَابِتٌ فِي الْمَشَاهِدِ  
بِاسْتِقْرَاءِ الْمَشْتَقَّاتِ كَالرَّائِبِ وَالْجَالِسِ وَالْقَائِمِ فَكَذَا فِي الْغَائِبِ وَادْرُجَ عَلَيْهِ أَوْلَا أَنْ تَيَاسَّ الْغَائِبُ عَلَى الشَّاهِدِ غَيْرِ صَحِيحٍ كَمَا حَقَّقَهُ  
الْمُتَأَخِّرُونَ أَمَّا الْجَوَابُ بَانَ هَذَا مِمَّا لَا يَخْتَلَفُ فِي الشَّاهِدِ وَالْغَائِبِ فَدَعَا بِلَدَلِيلٍ وَثَانِيًا أَنَّ الْأَنْصَافَ بِالْمَشْتَقِّ لَا يَقْتَضِي وَجُودَ  
الْمَا خُذَ كَالْأَعْمَى فَإِنَّ الْأَعْمَى دَلِيلٌ عَلَى جُودِ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ فَثَبَتَ لِمَصْفَاتِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَاةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ تَفْرِيعٌ عَلَى  
الدَّلِيلِ الثَّلَاثَةِ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمُعْتَزِّلَةُ أَيُّ الْكَثَرِ هُمْ أَنْ عَالَمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ نَحْوِ سَمِيعٍ لَا سَمْعَ لَهُ فَإِنَّ هَذَا ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ  
قَوْلِنَا اسْمُ الْأَسْوَدِ لَهُ أَجِيبُ بَانَهُمْ قَالُوا عَالَمٌ بِذَلِكَ لَا يَعْلَمُ زَائِدًا وَهَذَا مَعْنَى مَعْقُولٍ لَا اسْتِحْوَاجَ فِيهِ وَقَدْ نَطَقَتْ النُّصُوصُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى  
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ يَثْبُتُ عَلَيْهِ وَقُدْرَتُهُ وَغَيْرُهَا وَدَلَّ صِدْقُ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ أَيُّ الْحِكْمَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلَى الْعَجَائِبِ عَلَى وَجُودِ عِلْمِهِ وَ  
قُدْرَتِهِ لَا عَلَى هَجْرٍ تَسْمِيَةٍ عَالِمًا قَادِرًا وَجِدَّةً ثَانٍ وَثَلَاثٌ فِي دَرْجَةِ الْمُعْتَزِّلَةِ النَّفْيُ فِي سِلْكِ وَاحِدٍ لِنَتَلَقَّ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَأَنَّ  
كَانَ كَلِمَةً عَلَى تَوْحِيدِهِمْ تَعْلُقُ بِالثَّانِي نَقْطَةً وَادْرُجَ عَلَى الثَّانِي أَنَّ صِدْقَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ انَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْأَضَافِيَّةِ الَّتِي هِيَ نِسْبَةٌ بَيْنَ  
الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ وَأَمَّا عَلَى الصِّفَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ الْأَضَافَةِ فَلَا دَلِيلَ كَانَ يَسْبِقُ إِلَى أَوْهَامِ الْعَامَّةِ مِنْ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ أَنَّ الصِّفَاتِ  
الزَّائِدَةَ أَعْرَاضَ حَادِثَةٍ مُسْتَحِيلَةِ الْبَقَاءِ عَلَى قِيَاسِ صِفَاتِنَا كَيْفَ يَصِحُّ اثْبَاتُهَا لِلْوَاجِبِ الْمُنَزَّهِ عَنْ قِيَامِ الْحَوَادِثِ دَفْعًا بِقَوْلِهِ وَلَيْسَ  
التَّزَاوُعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي أَنْتَ الْمَوْصُولُ لِأَنَّ صِفَةَ كُلِّ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّنَازُعِ وَتَأْوِيلُهَا بِالصِّفَةِ أَوْلَا زَيْدُكَ  
الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَإِرَادَةُ الصِّفَاتِ كُلُّهَا مِنْ بَابِ ذِكْرِ الْبَعْضِ وَإِرَادَةُ الْكُلِّ هِيَ مِنْ جَمَلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ أَيُّ الْأَعْرَاضِ الْمَعْدُودَةِ مِنْ مَقُولَاتِ  
الْكَيْفِ وَالْمُلْكِيَّاتِ تَخْصِيصٌ بَعْدَ تَعْيِينِ فَازِ الْمُلْكَةِ هِيَ الْكَيْفِيَّةُ الرَّاسِخَةُ الَّتِي يَحْسُزُ وَالْهَاقِ وَيُقَالُ بِهَا لِلْحَالِ وَهِيَ الْكَيْفِيَّةُ

الغير الراضية فعلم المدسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا  
 مستحيل البقاء عطف تفسيري والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل للكميات والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري  
 ولا مكتسب لان المنقسم الى المضمرى والكسبي هو العلم بالحوادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كله ضروريا وكذا في  
 سائر الصفات بل النزاع وان كان للعالم مناعا هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لتصانع العالم بكر اللزم على التوصيف  
 وفي بعض النسخ لتصانع العالم بفتحها على الاضانة علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرة الفلاسفة و  
 المعتزلة وزعموا ان صفات غير ذات بمعنى ان ذات تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و  
 المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبرون عنه بالعالمية وبالمقدرات قادر او يسمون هذا التعلق بالقادر  
 الى غير ذلك فلا يلزم تكرار الذات اشارة منهم الى دفع السؤال اذ هذه الاشاعة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدرة  
 فلو كانت عين الذات لزم تكرار الذات وهو باطل وتقرير الجواب ان لا تكرار في الذات بل في تعلقاتها وهي خارجة عن الذات  
 ولا يلزم تعدد في القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة  
 القدماء وهو ظاهر وكثرة الواجبات لا الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدكم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم  
 يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة  
 وهو غير محال وسكت النظم عن جواب تعدد الواجبات حالة على ما سبق وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث  
 ويلزمكم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على من شبههم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجه السابقة وكان الاحسن في  
 الترتيب جمع الكل كون العلم مثلاً قدراً وحيوة وعالمادجيا وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب  
 تعالى على من هبكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم  
 بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بوصفها بالبدئية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون  
 الواجب قائماً بالغير واجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد مفادهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فنهانا نتخبر  
 بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم نخبر اليه ومنها ان الاتحاد يجعل المحل لغوا في قولنا الله عالم واجيب بقى  
 ههنا كلام شريف القدماء وهوان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضاً رد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها  
 واجبة او ممكنة اما اعتذارهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فما يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيراً من اهل التحقيق يذهب الى  
 عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراني في القواعد الكشفية صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على  
 شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي قال كمال الاخلاص نفى الصفات اى الزائدة و  
 قال بعض الكبار يكفي المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير واما الخوض في العينية والغيرية فتركه اولى  
 ازلية اى قديمة ولا زل في اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتداءه واختار صاحب



القاموس انما خاض من لم يزل وان همزة منقلبة عن الياء كقولهم في الرشح المنسوب الى الملك ذي يزن اذ في لا كما تزعم الكرامية هم  
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفح والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما  
يقلدون في الفرع اما هذا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه نفعه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام من ازالة صفات  
لكنها حادثة سوى القدرة واستدلوا عليه بوجه واحد هان السمع والبصر الكلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر فخطب  
الثاني انه تعالى صار خالفا للعالم بعد عالم يكن وصار عالما بان زيدا وجد بعد ما كان عالما بان سيوجدا واجيب عن الوجهين  
بان لا يلزم من حدث تعلق الصفة حدث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالى هو كونه صفة كمال من غير تقييد  
بازلية اذ لازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزء علة فيصح قيام كل صفة كمال ولوحادثة واجيب بانه يجوز ان  
يكون للحدث مانع القدم شرط الاستحالة قياها للحوادث بذاته تعالى علة للنفي والمراد للحوادث الموجودة وذلك لان الصفة تظل  
على معان احدها معنى حقيقي محض كالخبرة ثانيا معنى حقيقي ذواضافة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين  
عند الماتريزية ثالثا اضافة كونه تعالى قبل العالم ومع وجوده والتكوين عند الاشعرية رابعا سلب النقائص كونه ليس بجسم  
ولا عرض خامسا سلب ما يجوز كونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان فالقسم الاول الرابع لا يتحد فيه مطلقا والثاني لا يتحد  
في نفسه ويتحد تعلقاته والثالث والخامس يتحد بنفسه اجماعا من العقلاء لانهم امران اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالى في  
الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من يتحد هما ان مذهب الكرامية حق فاحظه واحتج الاشاعرة على الكرامية بوجه الاول لو كان الحادث  
نقصا فقيامه بذاته تعالى محال وان كان كمالا فالخلو عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الازل لان  
القبالية من لوازم الذات والا لزم انقلاب الامتناع الذاتي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحادث في الازل باطل الثالث  
لو قام به الحادث للزم التغير في ذاته تعالى وهو محال وللقوم في هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة  
الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه بلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبى صلى الله عليه وسلم  
موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعمهم ان الكلام النفسى باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى واستدل الاشاعرة  
بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره واوجه عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والمخلوق هو المخلوق لقوله  
تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالى واجيب بان الخلق معنيين التاثير والمخلوق والاشتقاق بحسب  
الاول واعتراض المعتزلة على الجواب بان التاثير لان كان قدما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيستلزم  
واجيب بانه نسبة والنسب امر مية يعتبرها العقل ولا وجه لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن زادهم نفي كون الكلام  
صفة له لا ثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته تعالى دفع لما يرد من انك حكيت عنهم نفي الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون  
بان كلامه قائم بغيره او تضعيف لا يحتاج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشيء بغيره سطة ولما شرطية والجزء قوله اشار الى الجواب  
تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودة اذ قديمة مفارقة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه و

تقدم القد ماء المتغيرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والقرم  
 به في كلام المتأخرين كالكلام حميد الدين الضرير من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت له الحال  
 انه قد كُفِرَ النصارى باثبات ثلثة من القد ماء الوجود والعلم والحياة والمرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه  
 وآله وسلم وقد صرح صاحب الشريعة بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي بن الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم  
 هو قولهم بالقد ماء الثلثة وقد يزعم ان المرادهم النصارى بعد البعث وهو باطل لان كفرهم ظم بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا  
 غير قائلين بالقد ماء الثلثة فما بال الثمانية اى ما حال اثبات ثمانية من القد ماء وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر  
 والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء فوارك النهر الى ان الخلق  
 التزيين والاحياء والتصوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد  
 الرجل والاستواء على العرش والفحوك ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يجوز تأويلها اشار الى الجواب انما قال اشار لان المقام اصالة  
 هو بيان حكم الصفات ولان الجواب انما يتم بنفي التباين بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني  
 مع الحاجة اليهم نفى العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير إشارة الى ان التعدد فرع للتباين فيعرف  
 به عدم التباين بين الصفات اي بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم  
 قدم الغير ولا تكرار القد ماء تفريع على عدم المتغيرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقد ماء غير متغيرة ان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى  
 لانهم لم يصرحوا بتغاير القد ماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقد ماء كفر مطلقا متغيرة ام لا اجاب بقوله والنصارى ان  
 لم يصرحوا بالقد ماء المتغيرة لكن لزوم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل في اليونانية او الرمية الثلثة التي هي الوجود  
 والعلم والحياة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن  
 وروح القدس لف ونشر مرتب فسموا الوجود بالاب والعلم بالابن والحياة بروح القدس ومن العجب ان هذا العلم يتصدد لتوجيه  
 كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكر القد ماء لانهم ادروها في الحقيقة وكذا السمع والبصر لانهم ادروها  
 في العلم وانت تعلم انها هيانات صددت عن حق الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد لصحيتها بل الواجب ابطالها  
 وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك ولا انتقال فكانت الاقانيم ذوات متغيرة  
 ملخص الجواب ان التكرار لما يتحقق حيث تحقق الانفكاك فيلزم على النصارى تكرار القد ماء لقولهم بانفكاكهم ولا يلزم على الاشاعرة  
 لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بحثان الاول انه  
 تقرير في الشرح ان التزام الكفر لا لزوم الا لازم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلزموا التكرار ولكن لزومهم من الانتقال  
 اجيب بوجهين احدهما ان النصارى التزموا بعد ما ظهر لهم لزوم فيه نظرا لما اولا فلان هذا تصريح منهم بالقد ماء فكيف  
 قلتم لم يصرحوا بذلك واما ثانيا فلانه زعم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المتكلمون ثانيا ان اللزوم



البدني في حكم الالتزام وكون المنقول ذاتا من اجلي البدنيات وعندنا في نظرك ان جمعا عظيما من اهل السنة يعتقدون ان الكلام الذي هو الصفة لازلية هذا القرآن المنزل المقر المكتوب فهم قائلون بالاقتبال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البحث الثاني النصاري كفار من وجوه كثيرة كقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلاثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى بن مريم انا انت قلت للناس اتخذني وامى الهين من دون الله ويجودهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظهر على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النصوص ان قلت يحكي عن النصاري انهم يفسرون الثلاثة بالصفات الثلاثة قلت يكن بهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولنا قبل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الانفكاك اى لانهم ان التكثير لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد معنى على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدا اما اول فلان العدد كمنفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة وادرس عليهم انه لو لم يكن عدد الم يتالف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفردي ليس مجبم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي لانه ان فسر العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدا وان فسر بما يقع في التعدد فعدد ولا تميز والثلاثة الى غير ذلك متعدد متكررة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالا حاد التي يربط بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ثمانية واثنان ولا ستة ولا اربعة اما اول فلاننا تنص العشرة بالكنة مع الغفلة عنهما واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض ثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اراد بالجزئي العرفي كما في قولهم الكل اعظم من الجزء لا المقوم والجزء لا يغير الكل اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قولنا للقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدداتها لا يختلفون في انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعني اذا اعترفوا بالصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يجز تفرعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك فلا ولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات اى لا يجاب المعتزلة بما من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد مجازا وذكر بعض المحققين الا فضل ان يفسر كلام المصلا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه اشتهر واعلم ان بعضهم اجاب عن نفسك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلي القائم بنفسه اما الصفات فهي زلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستلطفى ثانيا ما ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات وادرج عليه ان القدم الذاتي والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى في نظرك لا باس في

موافقهم عند اضطراب انتفاء البراهين وان لا يحتجوا بالاجترار وليس كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يحجوا  
قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالزام هذا التعدد وتسليمكم كما فعل بعضهم احتجوا بما يجمل بعض المتقدمين والمتأخرين وذلك  
لان القول بتعدد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بآلة التوحيد بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عندها ولا غيرها  
اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن  
السيرة وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضري في تفسير القديم يعني انها واجبة لذات  
الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قول لذاته راجعا الى الواجب لا الى الالف واللام الموصولة واما في انفسها فلي  
ممكنة ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اي مسبوق بالعدم لان الواجب مختار و  
معلول المختار لا يكون قد بما سبق الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا  
له غير منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار الصفات ليست كذلك بل  
استنادها الى الذات كاستناد اللازم الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل تديم  
الها تفريع على قوله لا استحالة في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافي  
التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال  
صفات الله قديمة لثلاثين ذهب الهم الى ان كلامها اي كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالهية وهذا الذي  
انما هو بالنسبة الى عامة الناس ممن يزعم ان كل تديم الاله اما اهل العلم فلا لباس عليهم في اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان الشر قد وعد فيما  
سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرهنا وحاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب فهي قديمة  
اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار اعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة كقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان  
علة الاختيار الى الموجد هو الحدث دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واورده عليه ان تخصيص الاحكام  
العقلية غير مسموع ولصعوبة هذا المقام اي البحث في ان الصفات هل هي عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي  
واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو رادت على لذات فان كانت صادرة عن الذات  
لزوم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلاشي وقابل له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غيره لزوم استكمال الواجب بالغير وهو محال واما  
المعتزلة فقالوا لو رادت فان كانت قديمة لزوم تعدد القدماء وان كانت حادثه لزوم قيام الحوادث به تعالى والكرامية الى نفى تديمها  
تحرزا عن تعدد القدماء واورده عليه انهم قالوا بقديم بعض الصفات كالقدرة فلو كان قولهم بنفى القدم تحرزا عن تعدد القدماء لم يعتزوا  
بقدم شيء منها بل الذي حملهم على ذلك حدث المعلومات والسموعات والمبصرات ونحوه من شبه الفاسدة والاشاعرة الى  
نفى عينيتها وغيرها وهذا مذهب قدمائهم اما المتأخرون منهم فاه تشككوا في الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير  
الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى وما لبعضهم الى العينية واختاروا



بعضهم السكت فان قيل هذا في الغيرية والعينية في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفى العينية اثبات  
للفيرية ونفى الفيرية اثبات للعينية ومن كلاً اتم المشهور رفع النقيضين جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية  
بقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غير ولا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة فلنا حاصل الجواب انكار  
التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خوط القناد قدسوا اي الاشاعة الغيرية يكون الموجدون بحيث يقدر ويتصور  
عطف تفسير وجود احد هما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسر العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلاً قال الشيخ  
الاشعري الغيران موجدان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قد يمين كانا متغايرين بالضرورة  
مع انه لا يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عدمه فغير التعريف الى قولهم موجدان جاز انفكاكهما في الوجود والمخير فخرج الجسمان  
لان حينئذ احد هما غير جازي الاخر فاما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز الانفكاك في الوجود  
والمخير اذ لا يجزى عدم احدهما ولا حيزهما وكذا المجردات التي اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول القديمة الابدية واختار الشافعية  
التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض لان مادة النقض ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين قد يمين والهين  
والمجردات عند الاشاعة فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوماً الاخر  
ولا يوجد بدونه كالجزم مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلهذا اتحاد المفهوم واما الثاني فللشرع والعرف  
فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف يلزم السبعة مثلاً وفي بحث لانهم ان ارادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو  
ممنوع او يلزم السبعة مع ما فوقها من الاتحاد الى عشرة في عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن تداء الاشاعة ان الصفة لا عين  
الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام في الصفات القديمة والجديدة و  
لهذا استدلو على صحة هذا الحكم بان قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت  
غير زيد لكان كذباً ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غير من ابناء نوعه ولا يلزم ان لا يكون ثوب زيد غير ذهب محققهم  
كاشم الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غير بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق و  
الترقيق فانها امور اضافية اعتبارية تحدث عند الاشعري فتنفك عن الذات فتغيرها ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين  
الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية المتمتعة بالانفكاك من العلم والقدر والحياة و  
الارادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع تدته فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي  
محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما ولكل منهما مفهوم علمية فلا عينية بينهما  
ولم يتعرض لاثباته لانه ظاهر الواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونهما بيان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديم  
لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه و  
فيه نظريين كالثم ويستحيل بقاءها بدونه اذ هو منها فعدمه بيان لا استحالة الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث انه واحد من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة اوصفت المضاف ووجوها وجوده بيان لاستحالة الثاني بخلاف  
الصفات المحدثه كقيام زيد فان قيام الذات كزيد وذللك الصفات المعينة يتصور وقيد بالمعينة لان خلوات الذات عن  
الصفات كلها محال ولكن اى صفة اخذت منها كان قيام الذات بدونها جائزا فتكون الصهير للصفات او الصفة للمعينة  
غير الذات لا مكان الا تفكك كذا ذكره المشاخر في اثبات الواسطة وفيه نظر اى في تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لا نفهم  
ان اراد واصحة الانفكاك من الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم المحدثه والعالم  
لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لا الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور  
وجود العالم مع عدم الصانع لا استحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين  
العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقاً واجاب بعض المدققين باننا اذا نسبنا الغيرية بامكان انفكاك في الوجود والتحيز فلا  
اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود و  
العرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين  
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بمجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة قيل اراد الصفة للمحدثه  
بناء على ان الشيخ الاشعري يعمد الحكم بنفى الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بخلافه في الدار غير زيد وفي بحث اما  
اولاً فلان التعريف ظاهر البطلان وكذا الاستدلال نسبته الى الشيخ في غاية البعد واما ثانياً فلا الصفة المحدثه عرض متجدد  
عنده ففى منفكة في كل ان عن موصوفها واما ثالثاً فلان الشق في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال  
بخلاف الصفات المحدثه وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بدونها واجيب بان المراد بالجزء  
الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لما منع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعى اى الجواز بلا  
مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعى غير مراد والا لزم ان لا يكون الشئ مغايراً للعرض اللازم وقد بين فم الايراد بان المراد  
بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون  
العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسياتي بطلان اعتبار الاضافة التى اعتبروها في بيان  
استحالة وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدونها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيهها  
دافعا للنظر الذى ذكره الشق اراد الشق ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الفيران موجد ان يتصور وجود احدهما مع  
عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض  
محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجد اثم يطلب البرهان ثبوت  
الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان بمشابل محالا وكذا يمكن تصور  
وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر ثبتت تغايرهما لانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور



وجود واحد مع عدم الآخر فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة أي من حيث هو واحد من العشرة  
 بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد  
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا في الذات مع الصفة إذا اعتبرنا الذات ذاتاً للصفة والحاصل أن وصف الإضافية  
 أي كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاماً للصفة مقبراً ومتناقضاً لا تفكك حينئذ أي عند اعتبار الإضافية ظاهرة إذا لا يمكن  
 تصور وجود أحد المضامين مع عدم الآخر وأعلم أن الظاهر من قول بخلاف الجزء مع الكل أنه تكمة للجواب ذكرها أيضاً فإن الشيء  
 يتبين بضد ولكن يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكلفاً فوق الحاجة إذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في  
 عدم التغاير وقال بعض المحققين إن قول بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشق الثاني وهو ألا كفار بجانب واحد ولكن  
 الشئ تسأله في العبارة لا نقول قد صرحوا أي الشارح الذين فسروا الغيرية بإمكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا  
 العلم لا يغير القدرة وهكذا بناء على أنها لا يتصور أحد ما لكونها أزلية والعدم على لازمي محال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بأنه  
 يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب إثبات البعض الآخر كالكل لم تثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فاعلم أنهم لو سجدوا  
 بالغيرية هذا المعنى أي جواز تصور كل مع عدم الآخر والزمهم تغاير الصفات وهذا باطل مع أنه أي هذا المعنى لا يستقيم في العرض المحل  
 هذا الوجه ثان في إبطال التوجيه وكان الوجه الأول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله أن تصور وجود العرض الجزئي بدون  
 المحل الجزئي محال فيلزم أن لا يتغيراً وهو خلاف إجماعهم ولو اعتبر وصف الإضافية هذا وجه ثالث لا يبطال التوجيه وأمر على قوله  
 والحاصل أن وصف الإضافية معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة أي نسبة معقولة بالقياس  
 إلى نسبة أخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالأخوة أو من نوعين كالأبوّة والبنوة فإن أخوة زيد إنما تعقل بالقياس إلى أخوة أخيه  
 وأبوّة زيد إنما تعقل بالقياس إلى بنوة ابنه كالأب والابن فإنه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم أن لا يكونا غيرين و  
 هو باطل إجماعاً وبداهتة وكلاهما من العلول بل بين الغيريين أي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيريين لأن الغيريين  
 الأسماء الإضافية لأنه لا يطلق على الشئ إلا بالقياس إلى شئ آخر ولا فائدة في ذلك أي بعدم المغايرة بين المتضائفين لا سيما بين غيرين  
 لأن تناقض ولا يوجب أن لا يثبت المغايرة بين شيئين أصلاً وأعلم أن لصاحب المواقف توجيه الكلام لا شاءه حيث قال  
 أعلم أن قولهم لا هو ولا غيره مما استبعد به الجمع والحق أن مرادهم أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب أن يكون في  
 المحل انتهى مختصراً والشارح أراد إبطاله فقال فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أي مراد الأسماء بقولهم الصفات لا هي ولا غيرها إنما  
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو مذهب القائلين بأن الصفات عين الذات كما هو حكم  
 سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح المحل لأن المحل  
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمر لعدم اتحادهما في الوجود أن قلت يصح المحل في المعدومات فتوحيك الباري محال بالاتحاد  
 بحسب الوجود قلت نعم كان الأحسن أن يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والعدم ولكنه لم يلتفت إليه

لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعتراض المدقق عليه بان التغاير  
 غير كاف بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لان قولنا للحيوان الناطق ناطق لا يفيد وهذا عجب لان الشرح حكم بان  
 التغاير شرط لا بانكاف للافادة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجود او مغاير مفهومه بخلاف  
 قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا لا يتحد  
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة اى انما يصح  
 في الصفة المشتقة من الصفات لا انها تحمل على الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير  
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالأول واحد من عشرة واليد من زيد اذ  
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلامه للموافق بوجهين احدهما انه لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة  
 الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم توضيحا ولا ترغم ان الاتحاد وجود او التغاير مفهومه ما يستلزم  
 صحة الحمل لان المحققين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالأربعة للاربعية  
 وتغاير مفهومها ظاهر مع ان لا يصح للحمل ثانيهما ان اراد تصحيح كلامه الاشارة في الصفات الالهية فقط كما تلحقه وان كان سوق  
 كلامه على العموم فلا يرد عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع عند القائلين بالصفات  
 عين الذات فان الحكماء يصرون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمل اهل اللغة لقصودهم عن نحو هذه الدقائق و  
 اعلم ان الشرح بالمعين ذكر في التبصرة توجيهه بالكلام المشاخر فاراد الشرذمة فقال وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة و  
 اليد من زيد غير مالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلى وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة  
 بعد ادعاء مخالفة المتكلمين كلهم لانه ادخل في الزام جعفر بن حارث عن من سبقوه وعد ذلك من جهالاته اى شنعوا عليه في  
 ذلك وهذا اى كوز ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول لكل فرد مع اغياره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة  
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بد وانه بالكسر مخففة  
 نافية معطوفة على قوله لانه من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة بد و ان الواحد وقيل ان مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله لاصار  
 بحسب المعنى اى لزم ان يوجد العشرة بد و كذا لو كان يد زيد غير كان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع اغياره هذا  
 كلامه ولا يخفى ما فيه من الخبط لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد بد لا يدل على عدم المغايرة وهي اى صفاته لازلية  
 العلم وهو صفة لازلية احتراز عن صفة المخلوقات تكشف المعلومات اى ما من شأنها ان يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل  
 واعتراض بان التعريف دورى اجيب بان المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية ويمكن ان يقال للمحد هو  
 العلم الاصطلاحي والواقع في المحد هو اللغوى عند تعلقها بما اى عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على  
 العلم الالهى وهو ان الله تعالى ان علم في الاول ان زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند



دخوله في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل لدفعه ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثابتهما تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجدات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بانه داخل ثم يتعلق بانه كان داخلا فالتعلق الاول ازلي والاخير ان حادثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية بل في تعلقاتها وهي امور اضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة عن يمينك وتارة عن شمالك ومرة امامك ومرة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتكلمين عن هذا الاشكال جوابان اخران احدهما لابي الحسين البصري من المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يحفظ بطلان عقله وسمعا ثالثا نحو المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالتعلقات تعلقا واحدا فعلمه بان زيد شقيق عين علمه بانه موجود الآن او كان موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا ثم استمر علمه هذا الى الغد كان علما بهذا العلم انه دخل الآن ولكننا نخرج الى تجد العلم به لطريقتان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف وهو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون صورا قائمة بذاتها وله نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علمه لا علم غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صورا متممة في ذاته تعالى وادرك عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصور متأخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة وقال الشيخ شهاب الدين المهروري المقول المشهور بشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال فرفوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتجدد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتشنيع وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلامه اشار الى بطلان بقية المذهب استيفاء مباغت العلم الالهي يستدعي دنفرا مستقلا والقدر كة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهرة مبنية على ما ذهب اليه الاشعري من ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخه الماتريدية القائلين بان القدرة صفة صحيحة ولا ارادة مرجحة و التكوين مؤثرة اللهم الا ان يا اول التأثير يجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالتأولون بالتكوين على انه قديم لان صحته صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان واما نفاة التكوين كاشعريه فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المخصوصة فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الله والخير كة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم الكافي بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظا صحيحة مع ان سلب العلم عن الواجب محال لان ما يوجب الخير هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل اخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الخير صحة ان يعلم ويقدر واحتمل الاشاعرة عليه بانه لا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة

لكان اختصاص بصحة ما ترجح بالترجح واجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرجحة اذ لا بد ان يكون المرجح يتسلسل  
 المرجحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرحه الحق اذ ان الله تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضى ذات  
 الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه البيان انتهى مختصراً والقوة وهي بمعنى  
 القدرة قيل انما ذكرها الوجهين احدهما التنبيه على ترادفها ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه في الوجهين  
 نظراً ما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكور اللهم الا ان يقال هذا من  
 تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد  
 على ما ذكر في العلم والقدرة اذ ان قوله لا على تاثير حاسة ووصول هو من جهة تعويضي السمع والبصر اذ ان قوله في ذلك معلوم  
 والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات في ذلك بها معلوم اعلم سبحانه ارجعهم الى الجوارح المجردة مفعول عالم ليسم فاعلمه والضمير  
 لكل من صفتي السمع والبصر اذ راكناً تاماً فوق الادراك العلي وفيه من على فلا سفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع  
 والبصر في حق قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات كالحالة الادراكية التي يجدها احداً بالخاصتين وينسب  
 هذا الى لا شعري وهو من نشأ من قوله ان الاحساس علم تامل حقوت الاشارة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم  
 بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان العلم  
 نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات تتعلق اولى ابدى وتعلق اخرى وقت حدوث المسموع والمبصر موجب  
 لاكتشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالماً بالمسموعات والمبصرات لصح  
 اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات واللموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعي مانع عنه لا  
 على سبيل التخييل التوهم التخييل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيباً او سمعت صوتاً انبجست صوتهما في  
 حاسة الخيال بحيث تجد هما كالحاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية  
 الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلز زبد شجاعته فانها مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الش من هذا  
 الكلام تأكيد قوله ادراكاً تاماً لا للدرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخييل والتوهم وليس  
 ادراكاً تاماً كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تاثير حاسة ووصول هو اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك  
 بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وان فعلت عن المسموع والمبصر وايضاً لا بد في السماع من وصول الهواء الى صمغ الاذن  
 والله سبحانه ينزه عن الكل وحاصل الجواب ان تاثير الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من  
 الحماقة على اننا نعلم اشتراطها في الحيوانات ايضاً ونعتقد ان الادراك بخلاف الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمها  
 اى من القدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى ادركها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع البصر  
 في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الدفع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم



من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدرة رأت لأنها أي السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قد يحدث لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والارادة والمشيئة لفظان مترادفان لغة واصطلاحاً عند الجمهور وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثية والمشيئة صفة قديمة وهما عبارتان عن صفة في المحي الظاهر ان ارادة تعريف مطلق الارادة والمشيئة يعرف الصفة الالهية منها اذا قيدت الصفة بالازلية ويحتمل ان يراد تعريف الصفة الالهية وترك القيد اعتماداً على ما مر في العلم والقدرة وذلك ان تقول للام في المحي للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع الظرفان يتعلقان بالتخصيص والاول بقوله توجب مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقرير ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبتهما الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتهما الى الاوقات فان صدق بها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بل لا ريب من صفة اخرى ترجح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة واورد عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحداً لا وقت لا بد له من ترجح فيلزم الايجاب التسلسل لان المقدران كان مع الترجيح واجب الوقوع فلا يوجب اوجاز الوقوع بالتسلسل في المرحجات وهذا اقوى اشكال اوردته القائلون بالايجاب واجيب بوجوه احدها ان الارادة صفة يتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا بالمرجح كما يعلم من اختيارها لهارب عن السبع احد الطريقين المتساويين واختيار الجائع احد الرعيفين المتساويين من غير مرجح وشدعنا عليه بان مرجحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفعه بان ترجيح المختار احد مقدريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن القدم بلا موجب فان الترجيح غير المرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانيهما ان ارادة الارادة عينها وهو كلام لا يحصل له ثالثهما ان تعلق الارادة حال اي ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعي مرجحاً لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود لها وفيه ان الجمهور على نفى الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا ايجاب ودفعه بان الاولوية لا تكفي في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعاً للوقوع مر على الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمونها بالنعانية الازلية ويريدون ان هذا العلم على لفيض ان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استدلال المواد والاصناف الفلكية وكذلك على مشايخ المعتزلة كابن الحسين والنظام والباحظ زعموا ان الارادة علم تعالى ينفع في العقل ويسمونها الداعية وتقرير الراد ان العلم لا يصلح مرجحاً لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج والاول لا يصلح مرجحاً لانه يعلم الممكنات والمنتعكات وكذلك الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صفة للعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذي تعلق به العلم لم يكن علماً بل جهلاً كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر للمطابقة من جانبها فان طابقت الفرس فصيححة والا فنلط واغترض عليه بوجهين الاول ان العلم اما فعلى او انفعالى والاول مفيد للوجود الخارجي كما اذا تصق البيت

ثم بيناه والثاني مستفاد منه كقولنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعل والتابع للمعلوم هو الفعلى فيجوز ان يكون الفعلى مرجحا اجيب بانك اذا اردت ان العلم الفعلى ليس ظلال حكاية للمعلوم فغير مسلم وان اردت انه مقدم على المعلوم في الوجود فسلم لكن هذا التقديم لا يصلح مرجحا واورد عليه ان الحكاية مع عدم المحكى عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع ان كان الحكم بوقوعه مقيدا بالزمان الماضي اما اذا قيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانك لا تريد بالنبع التاخر في الوجود الخارجى بل كونه ظلال حكاية الثالث ما اورد الطوسي في نقل المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وجوهه وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة متعلقان بوجهه الرابع ان دليلكم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع للعقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلال حكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يرحى لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد مر هنا على بطلان وفيما ذكر من ترادفها وتعريفها بصفة توجب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجوبية تنبيه على المراد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثه عند حدوث المقدارهم الكرامية زعموا ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشئ والارادة بايجاده في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهو لا يجوز ان ينام للحوادث بذاته تعالى وبحال التنبيه ترادفها وعدوها في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكروه اسم مفعول من الكراهه اى ليس بمحبوب في فعله ولا ساءه اى ذى سهو بان يكون غائلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره قابلا عليه يمنع عن الفعل وهذا الزاعم الحزين البخار من المعتزلة والارادة على هذا امر عدى ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون للمعاد مريد كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح محصا لاحد المقدارين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الاجباب ونفى القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انما مر به كيف اى كيف يكون الارادة بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار عصاة ولو شاء مبدوا الايمان والواجبات عنهم لوقع ولا لزم العجز فعلم ان الامر غير المشية وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون تخلف ارادة تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر مراد عنهم ولا يقع اجيب بان الشئ اعتمد على ان بطلان التخلف بدوى لا استلزامه غلبة العبد على صانع تعاو الفعل بالفقر كرون والتخليق عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمى لتكوين وهو اسماء وعرفوه باخراجه المعد من العدم الى الوجود وينبغي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى التخليق لشيوع استعمال اى الخلق في المخلوقات اى لانه في معنى المفعول اشهر منه في معنى الاجباد والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالخلق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل في الفعل والتخليق اوضح بالتحليق والترزيق مع انه داخل في الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاجياء والامانة وغير ذلك كالرفع والحفظ والتعظيم التعذيب مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع للحيلة خبر ان الوصف الحقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منها تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار المذهب المص وعندنا فيه نظير مختار مذهب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى هنا على ما يلائم تفسير كلام المص من انها اضافات فانه قال التكوين ليس صفة حقيقة بل اذا تعلق القدرة والارادة بالخلق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلق بالحيوة حصلت اضافة تسمى الاجياء



وقس عليه وصفات الأفعال فإنه قسم الصفات الموصفات الذات وهي التي لا يجوز خلط الذات عنها كالعلم والقدرة والحياة والسبحر والبصر والارادة والكلام والصفات الأفعال وهي حادثات يجوز خلطها عنها كالخلق والترقيق والتصوير ونحوها ولا يلزم من قيام المحدث بذاته تعالى لأن الإضافات أمثلة اعتبارية لا وجوب لها في الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى والكلام هو صفة ازلية عبر عنها بتعبير عن الموضوع له بالموضوع أو عن المؤثر بالأثر فنفية قوله الأول أشهر والثاني أقرب إلى التحقيق بالنظم أراد اللفظ لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم للأدب لأن اللفظ طرح الشيء عن الفهم والنظم جمع الأولى في السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد أن الكلام المعد من الصفات الإلهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى وأما هذا القرآن المركب من الحروف للجهل فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو ذال عليها ويسمى الأول بالكلام للنفسى والثاني بالكلام اللفظي والمعتزلة ينكرون الأول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك أى الكلام النفسى ثابت لأن كل من يامرؤ يهني ويخبر يجد من نفس معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسى وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأشياء مختلفة فهو غير هائلان ما يختلف غير ما لا يختلف لما اوتى المخالف عليه ازهدا المعنى هو العلم والارادة لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم بشئ أو إرادة المأمور به وفي النهى إرادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسى أجاب عنه بقوله وهو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلم بل يعلم خلافه كسائر الأخبار الكاذبة فإن الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرها واعتراض عليه بأن الكذب محال فحق تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع وأجاب ألا ما هو الراى بالاجماع على أن ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فغايرة العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب وأجاب بعضهم بأن المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسى والعلم والارادة وأما إثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الأنبياء وأجاب بعض بأن المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد نعم الأول بأن الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل لا يثبتان على ثبوت الكلام لا على أنه مغاير للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة وأوجب تأويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بأن المطلوب إثبات ما هو من صفات الدين لا إسكات النظم فقط واعتراض على الدليل بوجه آخر وهو أنه يدل على مغايرة الكلام النفسى للعلم التصديقي لا التصويى فإن الخبر لا بد أن يقع في ذهنه صورة ما يريد الأخبار به فهذا التصوى هو الذى ترعون أن كلام نفسى ويجب أن مدلول الكلام الأخبارى هو العلم التصديقي لا التصويى ودفع أنه يتم إذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هو دلالة الأثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسى والعلم هو أن النفسى لا بد أن يكون مع قصد للخطاب مع نفسه أو مع غيره بخلاف العلم فإنه خال عن هذا القصد وهو من خواص أفكارنا انتهى وغيره إرادة لأنه قد يامرؤ لا يريد كمن امر عبدة قصد إلى اظهار عصيانه وعدم امتثال أى عدم اطاعته لا وامة توضيحه ان الرجل قد يضرب عبدا العاصي فيلوم الناس ويقولون لا تضرب عبدا بل احق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيزيرون يظهر عليهم عصيانه فيأمره بفعل وهو يريد أن لا يفعل العبد ليظهر صدقه واعتراض بأن الموجب ههنا صيغة الأمر لا

حقيقة الامر فلا طلب كما ان لا ارادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه  
 بان العرب لا يسمون كلاما ناجاب محتجا بكلام البلغاء بقوله علموا اشار اليه الا خطل شاعر من نصارى العرب كان في دولة قد ماء بنى  
 امية ونسب بعضهم البيت الى ميرالومنين على بقوله ان الكلام لغو الفواد وانما جعل اللسان على الفواد ليلا الفواد بالضم وهمزة  
 العين القلب من فادت اللحم اذ اوضعت على النار سمي به لسواد لونه وحرارة من اجوده يستعمل بالفتح والواو وقال في المقاموس هو  
 غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تعجبين من امر بكلام حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق الحمرة  
 من الوفاء بالوعد للحد والشجاعة وقال عمر بن الخطاب في زوريت في نفس مقالة التزوير اختراع الكذب او تزوين الشيء او تدبير الكلام المراد  
 اصله الاخيرين وهذا من قصبة سبعة ابى بكر قال اجتمعت الانصار على ان ياتوا سعد بن عبادَةَ فتمشيت اليهم مع ابى بكر ففى  
 عنوزدريت في نفس مقالة فتكلم ابوبكر ولم يترك مما زودت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسى كلاما يريد ان اذكره لك  
 ومن الشراهد لقوية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت مغائرتة  
 العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى منكم لقولهم امر الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال بك  
 ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصالحى القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات  
 الكلام بالنقل عن الانبياء وباجماع الذى هو من اجماع الشرعية دور وايضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجه واحد هانه قال في  
 شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى  
 عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدرائتى وكذلك ثبت اجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا يتحقق  
 امتنى الى الضلالة وصدق معلوم من المعجزة ثانيا ان المثبت بالشرع هو النفسى وبأثبت به الشرع هو اللفظى ثالثا ان الكلام موقوف  
 على نفس الشرع والموقوف على الكلام ثبت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوت الشرع مع القطع باستحالة التكلم  
 من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو كلف لا يعاب لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغويين  
 وقد مضى اي كرها ندبمة وفصل الكلام اي كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو  
 ضفة له ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشي من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وتديقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام  
 اثر التكلم كما ان النقرش اثر الكتابة ويحاج بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه منكم بكلام  
 هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقر ليد صفة له في الحقيقة لعدم قيام بذاته تعالى اذ لية ضرورة  
 امتناع قيام للحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مبررة بل اثباتها بالدليل يحتاج الى بحث متطاول  
 لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الضرورة والاحتمالات ضرورة انها اعراض حادث فان  
 الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص عند المتكلم وقال المكيه كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض  
 مشروط حدوث بعضهما بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها وحدوث المسبوق ظاهرا بالمنقضى فلان ما ثبت فلا امتنع بدمه



لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدوي في هذا اي في قوله ليس من جنس الحروف دع على المنايعة  
 اصحاب الامام الرابع احمد بن حنبل وعندى انهم لم يصحوا بذلك وانما لزمهم حيث ذهبوا الى تدم الكلام اللفظي والكرامية <sup>تلك</sup> القاء  
 بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قد تم القول بقدره من صلب المنايعة اما الكرامية فذهبوا الى حدوث  
 لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلام الشاهل ولعل بعد بعض الكرامية قائلين بقدره وهو اي الكلام صفة اي  
 معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى منافية للشكوت الذي هو ترك التكلم قيل فيه من تحت ولاولى ان يقال عدم التكلم لئلا يشعر  
 بسبق التكلم مع القدرة عليه يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل لعدم والملكة فلا يوصف الجرح بالسكوت والافاء التي هي عدم مطاوعة الاله  
 المطاوعة فرمان بردن واللات التكلم الخبيرة واللسان والعضلات المحركة لاما بما يحسب الفطرة بالكرة الخالقة التي خلق عليها المولود في  
 بطامه كحافى القاموس وهذا بان يخلق الاله غير قابلية التكلم كما في الخرس بفتحين كنى او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في  
 الطفولية ولم يرد الشاهل اذ فات حتى يرد ان الاله قد تكون فقد الاله لمن لا لسان له او فقد السمع لان الاصم لا يتكلم بعجزه عن سماع  
 الاصوات وتعلمها وقد يقال انه الطفولية فطرية ويمكن ان يجاب انه مشى على مصطلح الاطباء فانهم يسمون بالفطري المرض المولود  
 الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكوت والافاء انما يصدق على الكلام اللفظي على بناءه او صلت الصدق  
 دون النفس اذ السكوت والخرس انما هما في اللفظ لا النفس قلنا المراد السكوت والافاء الباطنيتان بان لا بد من نفس التكلم فهذا  
 سكوت باطنى او لا يقدر على ذلك فهذا افاء باطنية فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكل ضد اعنى السكوت والخرس ان قلت فكان  
 الواجب ان يفسر السكوت والافاء في كلامهم بعدم التدبر وعدم القدرة قلت فسرهما بالمعنى المشهور الذي يعرفه العقلاء ليكون معروفتها  
 وسيلة وتمهيدا الى معرفة المطلوب والله تعالى مستكم اي بالصفة اذ ناره فخير اشارة الى نعر بعض الاشاعرة حيث زعم ان الكلام  
 ليس صفة واحدة بل خمس صفات الامر والنهى والخبر والاستفهام والنذر يعنى ان صفة واحدة ويستدل عليه بانها لو تعدت ناستنادها  
 الى الذات ان كان بالاختيار لزم حدثها اذ القديم لا يكون صادرا بالاختيار ان كان بالاجاب لزم ثبوت كلمات غير متناهية او  
 الترجيم بلا زحمة ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظر لانه لو لم يطل كون الصفات سبعة او ثمانية ولعل هذا  
 الدليل يحقق ما ذهب اليه الصوفية من اثبات صفات غير متناهية يتكرر الى الامور والنهى والخبر كالتقى بالثلاثة على حسب التثليل او  
 لا يتابع المقام الخير انتعقات فالكلام الواحد خبر بحسب التعقيد بالخبر عنه وامر بحسب التثنية بما هو سوية ونفس مبنية لتكرار جري  
 حقيقى يتعد اسماء بالاضافات كسمية زيد كاتب وشاعر ومجمل وليس نوعا لجزئيات او كلاله اجزاء كالعلم والقدرة وسائر الصفات  
 كالسمع والبصر فان كلامها واحدة قديمة والتكرار والحدث انما هو في العلاقات والاضافات ذكر الحدث استطرادى للاشارة الى  
 الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتا حدثت كتعلق القدرة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث  
 الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتا كثرة ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كما حدثت لكان احسن لما ان ذلك اليتى كمال  
 التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصل ان اللائق بالتوحيد نفي الصفات ولكننا اثبتنا صفات ثمانية للضرورة فلا نسب تقليب

الصفات ما أمكن ونفى ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين وخصه ان تعد الصفات لو كان ينافي التوحيد لقول  
 بالثمانية شركة ولا فلا بأس في اثبات الف الف صفت بل هو لا نسب بالكمال ولأنه لا دليل على تكرار كل منها في نفسها دليل ثان  
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهوان الثابت بالدليل هو تكرار العلاقات والاضافات لا تكرار الصفة ومن ادعاه فعليه  
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاق على الدليل  
 لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله في الخطابات فان قيل هذه اى الامر والنهى والخبر اقسام الكلام لا يعقل جمعها بل هي  
 حاصل ان الكلام كلى والامر والنهى والخبر جزئيات له والكل لا يوجد في الخارج اى في ضمن الجزئيات المتكررة فلا يمكن وجود  
 الكلام الا مع التكرر فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكرر في العلاقات قلنا ممنوع اى لا نسلم انه لا يعقل وجود الكلام الا في  
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال اى فيما بعد الازل واما في الازل  
 فلا انقسام اصلا لعدم العلاقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلى الى جزئيات بل كنسبة زيد  
 الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجد تكثر اى ذات زيد ويخفى ان يوجد زيد معها وبغيرها فكذا حال الكلام مع  
 اقسامه هذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قد ما ولا شاعرة حيث ذهبوا الى ان كلام  
 الله سبحانه في الازل ليس امر ولا نهي وانما ينقسم اليها العلاقات الحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بانه في الازل امر ونهى  
 واز العلاقات قديمة فالجواب ان التكرر بحسب العلاقات ولو كان اذ لا لا يوجد التكرر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قولا  
 هو الامام الرازي الى انه اى الكلام في الازل خبر ورجع الكل من اقسام الكلام الى اى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن  
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس اى العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهين  
 الاسباب وقرب الارتكاب لا مطلقا وحاصل الاستخبار اى الاستفهام لان طلب الخبر للخبر عن طلب الاعلام اى الاخبار عن ان  
 المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء والخبر عن طلب الاجابة وللقصود من هذا الارجاع امر ان احدهما الجواب عن اشكال او رده  
 المعتزلة وهو ان لو كان الكلام اذ لا لا يمكن معنى للامر والنهى ولا استفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيهما الرد على من يجعلها  
 خمس صفات ورج ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والام تكرر اقسامه متبانية من  
 الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد اننا نسلم ان  
 الامر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعل الثواب لكن لا يوجب اتحاد الامر والخبر ولا لزوم الاتحاد بين كل متلازمين كالألأب  
 الابن وذا اسفطة فان قيل الامر والنهى بلا ما هو منى سفة جمل بحيث لا يزال بطريق المضى بضم الميم وكسر الضاء  
 مصداق من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذان اشكالان او ردهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه  
 لو كان الكلام اذ لا لا كان الله سبحانه امر او ناهيا في الازل بلا مخاطب هذا غير معقول وتقرير الثانى ان الاخبار بلفظ الماضى كثير في  
 القرآن نحو قال موسى وقتلنا يا ذا القرنين وصدا لفظ الماضى يقتضى وقوع مضمون قبل الاخبار ولو كان الكلام اذ لا لا لم يكن الكذب



وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب من الله سبحانه محال مستدلين بوجوه احدى المعتزلة وهو  
 انه يلزم تنزيه الله سبحانه عنه ثانيهما ان ينافي مصلح تبليغ الرسل وهو المعتزلة ايضا ومبناها على البقر العقلي ثالثها انه نقص  
 يجب تنزيه الواجب عنه وهو لا يشاعرة ودفع صاحب المواقف بانه قول بالقر العقلي في ان صاحبها قد حقق ان الحسن والقيم  
 بمعنى صفة الكمال النقص مما يترك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب رابعها لو كذب لكان كذبه قد يما فيمتنع عليه  
 الصدق لان القديم لا يندم خامسها اجماع الانبياء عليهم السلام وهو المعتمد اورد عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدراجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطؤها  
 الشبهات كما سيدكر في محل انشاء الله تعالى قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه كلامه  
 والذي الا الى مخاطب موجب وان جعلناه كلامه شعري فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به بالمارطوف  
 لتحصيل وصيرورته اهلا لتحصيل بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال الاول بيان ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله  
 سبحانه في الازل بكونه امرا ونهيا فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امرا ونهيا  
 عند نزوله على الانبياء وقد مشى الشارح قيل هذا على مذهبه ذهب الشيخ الاشعري الى ان الاتصاف بما تديم وكذا التعلقات تدية  
 والثم قر الجواب على كل من المذهبين وخلص للجواب الثاني ان السفة العبت انما يلزم لو طلب الفعل من المعدم في حال عدمه  
 ليس كذلك فيكفي وجود المأمور في علم الامر اشارة الى ما قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موجب في الخارج والجواب  
 ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلى كاف كما اذا تدبر رجل اى تصور ابنه قبل تولد ناه  
 بان يفعل كذا بعد لوجود او امر عليه ان عزم على الطلب او تخيل له ما حقيقة الطلب فيسقط بل محال اجيب بوجهين احدهما ان لو  
 هو لم يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشئ ودفع بانه امره في ضمن امر الموجهين في عهد الكلام في الامر الصريح ثانيهما ان  
 المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اى امر ابنى ان يشتغل بالعلم فبلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا  
 يتصف بشئ من الازمنة بجواب عن الاشكال الثاني اى لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا ماضى ولا  
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهة عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير والله تعالى لا يوصف به و  
 حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزوع عن الوقوع في الازمنة وانما يوصف بكونه لازمة فيما لا يزال بحديث التعلقات ولازمته وقال  
 العلامة القوي في شرح التبريد تحقيق هذا مع القول بان الازل مدلول للفظ عسير جدا كما ان علم الازل لا يتغير بتغير الزمان اشارة  
 الى نعم اشكال اوردته المعتزلة على الجواب هو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما  
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدثات تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجوه زيد قديم مع انه فيما  
 لا يزال قد يتعلق بانه سيوجد تارة بانه موجود وتارة بانه كان موجودا وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم ومثله باسطرانة  
 يمشى رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة غرض خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين هذا الرجل والسطوانة

من غير تغيير في ذاتها واعلم ان المعتزلة اشكأت اخراجه ان الامر لو كان ازليا لم يكن استمرار التكليف في دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه  
 انتصر عنه ثانيا ان الكلام لو كان ازليا كان مستقرا ازلا وابد فلا معنى لاختصاص مكالمته موسى عليه السلام على الطور اوجب عنهما بان تعلق  
 الكلام حادثه بارادة الحق سبحانه فتعلق بالتكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمته موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثا ان نسبة القديم الى  
 جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما في العلم فيجب تعلق الامر الذي بكل فعل فيكون المأمور منها وبالعكس جوابه على اي ما تريد من القائلين  
 بان حسن الفعل وقبحه لصفة في ظاهرها لا في باطنها واما عند الاشعرية فان التعلقات حادثه بارادة المرحمة ولما صرح المصنف بالولية الكلام  
 حاول اي قصد التنبيه على ان القرآن ايف كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو للحادث وهو  
 المشتمل في العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبيه قوله غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفس لا  
 اللفظ فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب ورس رسول اي ذكر قول كلام الله بعد  
 قوله القرآن لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الهم ان المؤلف من  
 الاصوات والحروف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي شهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفس اكثر في عرف الاشاعرة  
 كما ذهب اليه الخبابة المنسوبون الى الامام احمد بن حنبل جملا او عناد الجهل عدم العلم والعدا انكار الحق مع العلم به قالوا  
 كفى دليلا على جهلهم قول بعضهم بالبدل الغلاف قد يمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان خادثا و  
 بالجمله فالمشكلون يشنعون على الخبابة تشنعا عظيما وهو ان الامام احمد صاحب المذهب عظيم المناقب في مذهبه ائمة كبار مشايخ  
 عظام منهم الشيخ الفوت الا عظم عبدالقادر الجيلاني القائل بان الحرف التام في تسمية فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم ثم السعي في  
 توجيه كلامهم فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه شبهة احد هاتما اخترا  
 وهو ان مرادهم هو ان اللفظ قائم بذاته تعالى غير مرتب بالجزء كما اختاره صاحب المواقف وسيلك في آخر البحث وهو قول معتقل  
 وان بطلان ببيت يشنع قائل لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق ثانيا انه تخاشى عن ان يتهم المتوهمون ان الكلام النفسي  
 مخلوق ثالثا انه اراد بغير المخلوق غير المفترى يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رآه الناقلون بالمعنى غلطا فوضعوا القديم مكان غير  
 مخلوق وفيه نظرا ما القول بقدم البدل الغلاف فصادر عن بعض الحملة المنسوبين الى المذهب يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله في  
 المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فان خليفة كان معتزليا فاخذ وضرب ضربا وجعا ليعترف بان القرآن مخلوق فلم  
 يعترف ورؤى ان الشافعي اتى بقميص قيل هذا قميص احمد ضرب فيه فتسلل بالماء وشربه وصب منه على وجهه راي بعض الصالحين  
 احمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت نبينا فانظر الى وجهنا واقام غير المخلوق مقام غير الخلق  
 مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحديث تنبيه على اتحادها خلافا للفلاسفة حيث زعموا ان العقول  
 والافلاك غير حادثه وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام  
 القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء القسمية والحديث رواه بن عدي في الكامل



عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال القرآن مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الروايات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقى الله تعالى يوم القيمة ووجه الحقافه وبالحجة جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال لا قام الصغاني صاحب المشارق هو موضوع وقال البخاري هذا الحديث من جميع طرقه باطل قال مجد الدين فيروز آبادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال البخاري صح عن عمر بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد يقال انهم من الثقات فلا بد من حديثا موضوعا قلت هذه مقالة الجاهلين بعلم الحديث فان الاعتماد في تصحيح الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اي تصريحاً بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اي محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اي لا شهاة هذه العبارة تنزيم المسئلة اي تسمى بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدثه قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي عندنا ونفيهم عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسي ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اردنا النفسي واذا قلنا القرآن مخلوق اردنا اللفظي فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسي بل ينكرون وجوده ولو ثبت عندهم لقولنا بحدوثه مثل ما قلنا انصار محل البحث هو ان النفسي ثابت امر لا ودليلنا على ثبوت النفسي ما رآه الضمير للشان قد يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متكلم فاعل ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذ الصفة لا محل الا اذا قام ماخذها بالموضوع واوضح عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب بان الانصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظي لحدوث بذاته تعالى لان للحوادث لا تقوم به سبحانه وفي التوضيف اشارة اليه فتعين النفسي القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعا واما استدلالهم على نفي النفسي القديم وحدوث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمايت للحدوث اي علاماته وهو بالكلية سمة بالكسر فالفتح من الوسم من التأليف اي كونه مؤلفا من الحروف والآيات والسور والتنظيم اي كونه منظما على اسلوب مطبوع كذلك اللزالي والانصاف بما ثابت في عبارات العلماء وقد تقر ان كل مؤلف مخلوق والا نزال والتنزيل كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله تعالى نزلناه تنزيلا وفرق صاحب الكشاف بينهما بان الا نزال نفي والتنزيل تدليجي وكلاهما صحيح في حق القرآن لما صرح انه نزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر ثم نزل منه تدريجا في ثلث وعشرين سنة قالوا نزول الصفة القائمة بذاته تعالى محال وايض النزول حركة والمتحرك هو الجسم اعراضه وهي حادثة وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعرب الذين صنعوا العربية محدثون مسموعا كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحا للاجماع والفصاحة سلاسة اللفظ مع كونه كثير الاستعمال وذا لا ينصق الا بعد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط في المعجزات

يحدث عند التحدث فانه لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى غير ذلك فانه ان  
بعض منسوخ والنسخ رفع الحكم او انه مأذون ومأثبات قد استحال عدوها قول تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهو من  
او ضح ما احتجوا به من انهم قائلون بقدم اللفظ لا عينه قائلون بمحدث النظم وانما الكلام  
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدث ثم اراد ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى  
متكلما التصريحات القران به تواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في  
محالها كالطير وشجرة موسى عليه السلام او في الهواء وفي لسان جبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله وسلم او ايجاد اشكال الكتابة واللوحي  
المحفوظ وان لم يقر فعل معلوم اى يصير كون الابدان كلاما وان لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان  
العلماء ينسبون ما في الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الرازي في المحصل وهذا كلام في الحصول مع ان اثبات النقوش في  
الاوراق كاف في التصنيف بلا حاجة الى القرينة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جبرئيل القران عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة  
يخلق الله تعالى صوتا فيسمع جبريل وينزل به قال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت خبير بان المتحرك من  
قامت به الحركة لا من اوجدها في غيره بان حركتها لا اى وان كان المتحرك من اوجد يصح انصاف الباري تعالى بالاعراض  
المخلوقة له فيصح ان يقال له اسق لانه اوجد السواد والمراد هو الانتصاف من حيث اللفظ فلا يراد ما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل  
المانع من الانصاف عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك اى تنزهه عن الانصاف بها علوا كبيرا تنزهها قويا شديدا ومن اقوى شبه المعتزلة  
على ان القران مخلوق انكم اياها الاشاعرة متفقون على ان القران اسم لما نقل اليها من دفتي المصاحف الدفة بالفهم والتشديد  
لجنب دفتي الطائر جناحا ودفتي المصحف لوحان على جانبيه كحفظ الاوراق والمصحف مثلث الميم الاوراق المجلدة التي كتبت في  
القران وادرك على التعريف بان مقتضى على الدرواجيب ان لا بان المصحف لا يحتاج الى التعريف لانه معلوم حتى للصبيان ثانيا  
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف اى الاوراق المكتوبة لا المصحف العرفي ان قيل لو اراد المصحف اللغوي خل الكتب  
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل تخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها اليها تواترا وعندنا في دعوى  
عدم التواتر بحث ولحق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى لقران اقلت  
تواتر بعض الاحاديث كقول عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين  
الدفنتين متواترا وهذه الاحاديث نادرة جدا تواتر مفعول مطلق اى نقلا متواترا احوال وهو احتراز عن الالفاظ المنقولة برواية  
الاحاد فانها ليست من القران كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود وابي بن كعب ونسب الشاذ ومنها الحمد لله بفهم الامم وايضا  
يكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضي ونسب يوم الدين وعرف بعضهم القران بما نقل اليها من دفتي المصاحف نقل  
متواتر بلا شبهة واحتراز بالقيد لاخير عن التسمية فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند الخنيفة فلا تكون من القران قلت ولحق  
انها عند ابي حنيفة من القران لكن لم يجعلها جزءا من كل سورة ففهم الناس ذلك وطابق بعض الامم بان الآية جزء السورة



في بعض القراءة دون بعض وكل من القراءتين متواتر وهذا في غاية الجدة وهذا اي هذا التعريف يتلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً  
 باللسن مسموعاً بالاذن لا نقرأ المكتوب في المصاحف ونسمع وكل من ذلك من سمات الحداث بالضرورة فاشارة الى الجواب بقوله  
 وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى اي النفس مكتوب في مصاحف اي باشكل الكتابة وصول الحروف الدالة عليه ويسمى هذا  
 وجود كتابيا محفوظ في قلوبنا ويسمى هذا وجود اذهنيا اي باللفاظ المخيلة الظاهر ان اراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق  
 مذهب الحكماء من ان الحس المشترك ياخذ من الحواس الظاهرة ويلها الى الخيال وذهب بعض علماء الشريعة الى ان  
 محل العلم والحفظ هو القلب النصوص معاصرة لهم وينسب هذا القول الى الشافعي ورى الى حنيفة انه لا يختل القوي  
 المدرك بالضرورة على الراس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندي ان مستقر العلم القلب كراسبه القوي الداعية بجمعها بغير الادلة و  
 لعل الحق لا يبعد وللهذا يرتفع المناقاة بين كلام المص والشافعي مقرواً باللسن بجزءه المملوطة المسموعة ويسمى هذا وجود ا  
 لفظيا مسموع باذاننا بذلك ايضا اي بجزءه المملوطة غير حال بتشديد الامر من الحلول فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوباً  
 محفوظاً مقرواً مسموعاً ليس عرضاً حالاً في المصاحف ولا في القلوب او في غيره ان المعنى لم يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن  
 اجيب بان الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار ولا لسة والا اذ ان خلاصة جواب المص  
 اوصف الكلام النفسي بانه مكتوب محفوظ مقرواً مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف للاولى الدالة عليه اعتناء بالشكل  
 والا لفاظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقرواً مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان المراد بالقرآن  
 حيث وقع موصوفاً بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقياً بل الكلام النفسي هو معنى تديم قائم  
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظر الدال عليه اي يلفظ بالنظم الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم الخيل اي يحفظ بالنظم الدال عليه  
 ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اي يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة كما  
 يقال لنا جرح منى محرق يذكربا للفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من كون النار مذكورا مكتوباً كونه حقيقة النار صوتاً وحرفاً و  
 تخيلية اي تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء وجود في الايمان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو ان  
 يكون الشيء موجوداً وان لم يتصل بمنصور وجود في الالذهان بالذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى  
 الحواس الباطنة ذهناً ايضاً والمراد هنا ما يعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وان انكروا المتكلمون  
 وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوره ووجود في العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفهم ووجود في الكتابة وهو النقش المرسوم  
 على الكاغذ مثلاً والوجود ان الالذلان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس في العبارة الا اسم النار وفي الكتابة الا الخط الدال على  
 الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من للتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار فالكثابة تدل على العبارة وهي اي  
 العبارة على في الالذهان وهاتان الدالان وضعيتان مختلفان باختلاف الاصطلاحات واختلفت في الالفاظ موضوعة  
 للايمان الخارجية او الصور الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين

الخارجي فذهب ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الى الاول وان العين الخارجي انما يعلم تبعاً لصوتته الحاصلة في الذهن فذهب الامام  
الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجي واختار الثم الاول لا ناقد تنصيص ونسب ما لا وجود له في الخارج وهو اي ما في  
الاذهان يدل على ما في الاعيان وهذه الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص الاصطلاحات في حيث يوصف  
القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجد في الخارج وهي الكلام النفسي وحيث  
يوصف بما هو من لوازم الحداثات والمخلوقات يراد به الالفاظ المنطقية المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي  
بوجوده في العبارة او الالفاظ الخيالية كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوه الذهني او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ  
كما في قولنا يحرم للمحدث من القرآن اي بوجوه الخطي انقلت هذا لتحقيق جواب اخرو هو الذي حكيناه سابقاً عن بعض الاشخاص<sup>ع</sup>  
وليس تحقيق الجواب المماجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجد في الخارج انها المرادة بان ملاحظة ما يدل عليها ومعنى  
قوله يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقة ملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على  
الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفه القرآن بالمنقول بين الدفتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المرف لا لمعرفة غير فاجاب  
عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرق وغيرها هو اللفظ دون المعنى القديم كخفائه عن عقولنا عرف  
اي القرآن ائمة الاصول اي اصول الفقه بالكتاب في المصاحف المنقول بالتواتر لمخص الجواب ان كان مدار علمهم على اللفظ وكان  
اللفظ هو المقصود الا هم عندهم فاقصروا على تعريف اللفظ لذلك وجعلوه اسماً للنظم والمعنى النفسي جميعاً كما وقع في عبارة الاقدمين  
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين قال صدق الشريعة في التوضيح مشائخنا قالوا لان القرآن هو النظم  
المعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الشافعي في التلويح للقطع بان كونه عنياً مكتوباً في المصاحف منقولة بالتواتر  
صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا لا يجوز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى  
انتهى وكذلك قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن يلزمه قراءة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعاً في التلويح  
مقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من كلام ابى حنيفة بحق القراءة بالفارسية ان القرآن عنده  
اسم للمعنى خاصة انتهى ويرد عليه ان لم يكن القرآن عنده اسماً للمعنى لما بحق القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قريبة الى العربية  
في الفصاحة فكان النظم موجد تقدير او الانصاف ان هذا القول من الامام مما يشكك توجيهه قد صنف الكرخي فيه تصنيفاً طويلاً  
لكنه لم يشفك الا يصحح ان الامام رجع الى قول ما جيب هو عدم الجواز بالفارسية بقي ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد  
في محال متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحداً بل قرانات لا تخص اذ الموجد في محل غير الموجد في محل آخر وفي حله قولان الاول  
ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلق الله تعالى فيه كالملاك او الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ويرد عليه انه  
يكون يح كل ما يقر بعدة مثل القرآن لا عين القرآن الثاني فذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجدية بان  
اعتبار الشخص بالمحل فيكون القرآن واحداً بالنوع ويكون كل قاري يقر القرآن نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنف و



كثيرا يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما للمعنى على صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم لما ذكرنا ان القرآن اذا وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصف بالمسموعة بل هو من لوازم الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لا فذكر اختلافهم في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى قد ذهب الاشعري الى انه يجب ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع انه لا شكل له ولا مكان وبالجمل السمع عند بخلق الله سبحانه الادراك في الحاسة او النفس فيجب في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعة مشتركا بين القديم والحادث فيجب في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفس كقولهم سمع موسى عليه السلام كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسفريني لان المسموع صوت بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط والاستاذ هو الامام الكبير المشتم الاصولي الزاهد ابراهيم ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفران وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الباهلي تلميذ الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلي كقطرة في البحر وقال الباهلي كنت في جنب الاشعري كقطرة في البحر توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة واربعمائة في نيسابور وحمل الى اسفران وقبره يستجاب عنده الدعوات كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندي منسوب الى ما تريد اسم قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى وهو تلميذ على اهل السنة والجماعة بما وراة النهر وكان خفي الذهاب تلمذ على ابي نصر عياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريديين والشيخ ابو الحسن الاشعري هو تلميذه في سائر البلاد وكان شافعي المذهب وتسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى جميع الفريقين بالاشاعرة تغليبها لاسم ابي الحسن الاشعري لانه اشتهر واكثر علما بالدين والادب والادب والادب توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة ودفن بموضع يقال له جاكرديز وقبره مشهور يزوره كثير من الناس به معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يد له عليه اي اللفظي كما يقع سمعت علم فلا يكون الالفاظ الدالة على علم فان العلم كيفية قائمة بذاته لا تتم وعندي في تفريع هذا التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار تمامها وان احد من المشركين استنار فاجزأ حتى يسمع كلام الله اي ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يهدي بسماء لا شك ان فليسمع الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسي فالتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفس او بعدم جوازه فالواجب الاكتفاء في التمثيل بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسي واورد عليه ان كل احد منا يسمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكليم فندفع بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملائكة بل كان صوتا ابدعه الله تعالى من غير ان يكسب احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما نسمع فان صوت العباد مع توسط الكتاب اي النقوش المرسومة في الصحف وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابي منصور واجاب الاستاذ بان سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط فلهذا الخرق بالاسم وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع

النفسي بلا صوت وحروف والحق سبحانه قادر عليه كما ان الفعلة تصدعها افعال لجميع الخواص بالقوة الشامة فقط فان قيل دأب على قول المصّ ليس من جنس الحروف ولا اصوات وقول الشارح معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي واللفظ انما يسمى كلام الله مجازا لا دلالة على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم الدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه اي نفى الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فانه يجر ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد بان يقر ليس النظم المنزل المعجز

المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصف النظم بهذه الصفات تهويلا للسامع لئلا يلتزم نفى الكلام عن النظم والاجماع على خلانه اي على عدم صحة النفي وايضا المعجز المتخدي به اسم مفعول والتخدي المعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلام بليغ ليعرفوا بجرحهم عن ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهويد لذكرى المتخدي به فلا يريد انه تكرر هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا ذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اي التخدي انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما ان دلالة لا معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها الاحذاق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل واما ثانيا فلانه ليس في وسعهم ان يأتوا بصفة قد يمتثلها واما القويحي في شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدفتين انما يكفروا اعتقدوا في الكلامية بمعنى انه مخترعات البشر اما اذ انفي الكلامية بمعنى انه ليس صفة تامة بذاته تعالى بل الاله عليها فلا كفر بل هو من هب جمهوا الاشاعة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشايخ مجازا لانه مشابه المجاز في اعتبار علاقته بالدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له بين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين از قلت خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلام زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد ان مخلوق الله تعالى بلا توسط واسطة من المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بايجاد النقوش في اللوح واما بايجاد ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بايجاد الحروف في لسانه بلا اختيار اما كلام زيد فليس كذلك فلا يصح النفي اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يوجب نفيها ولا يكون الاجاز والتخدي الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة المشايخ من انه مجاز في النظم فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التخييل وبالذات اسم للمعنى لقائم بالنفس وتسمية اللفظية بالكلام ووضعه لذلك اي وضع الكلام اللفظي والحطف تفسيره انما هو التفسير للتسمية بالوضع على تاول المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام ان لا كان موضوعا للنفس ثم وضع اللفظ للدلالة على النفس اذ هو عليه ان ما وضع لمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا لا مشتركا وانتقل ليحبل المعنى الثاني حقيقة و الاول اجيب برهين احدهما ان المنقول في تأخرية الوضع الثاني عن الوضع الاول تاخرا زمانيا والوضعان في المشترك لا



يتأخر أحدهما عن الآخر الزمان أما قولهم كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات وأورد عليه أنه يصعب على  
 اثبات الاشتراك لعدم العلم بالمعنى وعدم التأخر ثانيهما أن المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأول وإطلاق الكلام على النفسى شائع  
 فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول فلا نزاع لهم للمشائخ في الوضع والتسمية  
 أى في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل إنما يسمونه مجازاً المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة وأعلم أن بعض الأشاعرة  
 ذهب إلى أن النظم أيضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فإراد الشان يذكرهم ويضيف فقال وذهب بعض  
 المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف إلى أن المعنى أى لفظ المعنى في قول مشائخنا أى قدما والأشاعرة كلام الله  
 تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنه موه فيلزم أن النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما  
 يقوم بذاته والمراد به بالمعنى لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا أولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لأن  
 الصفات عند الأشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد أن عدم الفورية غير ثابت كسائر الصفات من العلم والفطنة فاعلم أن  
 قائم بذاته تعالى لا ينفصها ويرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم أن القرام للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثان أدعت للاسم  
 وأورد عليه أن كلام الله أن كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما نقره قرآن بل مثله  
 وإذا بطل قطعاً وان كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم أن يكون إطلاقه على هذا الشخص من  
 حيث خصصه مجازاً فيصير النفي وهو خلف إن كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته  
 تعالى والقائمة بذوات القارين لزم اتصاف كلامه تعالى بالحدوث اتصافاً حقيقياً لحدوث الجزئيات القائمة بالقراء وهو باطل و  
 أيضاً القاضي لا يسله بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وإنما لحدوث القراءة اجيب بوجوه الأول اختيار الشق الأول وإن ما  
 يقره البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وإن كان مغايرة باعتبار تعلق قراءته عندنا فيه نظراً للمعنى القائم بمحل يغير المعنى  
 القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق أن المغايرة وإن كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لأن  
 اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعدد والأحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات  
 الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر لاسق فليل ليس هذا الحجر لاسق الذى يستلم كان باطلاً عرفاً ويجب التقبل شرعاً مع أن  
 الكل غير الجزء وإن تذكرت هذا انحل عندك كثير من الاشكالات الثانية اختيار الشق الثانى وإن صحته النفى ممنوعة إذ لا يسم سلب النوع  
 عن فردة وأما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وإنه لا استحالة في  
 اتصاف الكلام بالحدوث من حيث بعض أفراد الرابع أن لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم  
 حدوث النوع لتحقيقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأزل وإنما الحادث بعض جزئياته وهو قديم أى القرآن وكل من اللفظ والمعنى  
 كما زعمت الحنابلة أى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فإنه بدوى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ  
 بالسبب من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء فالسبب حادثه وكذلك ما بعدهم التأخر وجوهاً عن جرح الباء والباء أيضاً حادثه لأنها لو قدمت

لم يتم التلفظ بها ابد بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس ترتيب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفس الحافظ او نعت له والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الالهي انما يحصل بالنسبة اليه اذ تلفظنا به او الترتيب في القائم بنفس الحافظ انما يحصل اذ تلفظ به لعدم مساعده الاله المساعد الموافقة على سبيل الاعانة اى لعدم تدلله اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتيب وهذا معنى قولهم المقر قديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب قديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذاته الله تعالى فلا ترتيب فيبحتى ان من سمع كلام الله تعالى لم يسمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الاله هذا حاصل كلامه وقد افرد القاضى في ذلك رسالته وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ يلزمه مفسد كثير لعدم تكفير من انكروا ما بين الدفتين كلاما وعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون المقر والملفوظ كلامه الحقيقى والكل باطل كما علم من الضرورة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده ام اشاملا لتلفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا في المصاحف مقروا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخر واصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيقة انتهى وقال السيد السند هذا الحمل الكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستانى في نهايته الا قد لا يشبهه في انه اقرب الى الاحكام النسوبة الى ظاهر الملة انتهى واجيب ان المفسد مدفوع بما حققه شارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلام بعض المشائخ فهو ما دل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحافظ حال كونه غير مؤلف من الحروف المنطوق او الخيلة المشروطة وحين بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جيد لموافقة قواعد الشرع بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجه الاول ما ذكره القويى في شرح التجويد من ان عدم ترتيب الملفوظ امر خارج عن طو العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض الثانى انه لو لم يكن ترتيب فلا فرق بين لمع ولمع بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكوين قال المص والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاخترار ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى ترزيقا وتصويرا واحياء وامانة الى غير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اى جعل المعدوم موجبا فلا يرد ما يزعم ان الاخر ابر يستدعى كون المخرج موجبا او الفرق بين ما يعبر بفسر ان الاول لاسم تلك الصفة والثانى تعريف لها وهو موجه من حيث اللغة اذ التعبير من العبر على الشئ والتفسير من الفسره هو الكشف عن المستور وما يجب ان يعلم ان فى هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل للخلق والاخراج ونحوها معان مصدريه اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اوله فلا لانه لا وجود لها فى الخارج بل هى امور اعتبارية واما ثانيها فلا لانه لا يوصف الشئ بالاضافه الا عند وجود المضاف الاخر باجماع العقلاء فلا يقل اتصاف الباري بالاخراج الا عند وجود المخرج فيلزم اما



حدث الصفة الالهية او قدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق والايحاد والاختراع ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احدها قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع الحقيقة والعلم والقعدة والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القعدة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجوه شئ اخرج القعدة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكويناً ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى صفة ثالثة فعليه البرهان ثانياً قول الامام ابي منصور الماتريدي واتباعه كالمص ان التكوين صفة ثامنة لان القعدة صفة مفعلة لصدر والمقدر والارادة صفة مفعلة لصدر والتكوين صفة مؤثرة ولها اسماء مجب متعلقاتها فان تعلقت بالشرق فترزق وبالحيوة فاحياء وقس عليه ثالثة قول بعض ائمة ماوراء النهر ان التزويق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس مجموعها الى صفة واحدة فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الضرر وهو مذاهب بعض الصوفية لا طباق العقل والنقل لا تقاها على انه تعالى خالق للعالم يكون له امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الاطلاق او على انه خالق من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين وصفاته قائم به وفي دلاله هذا الكلام على كونه زائداً على الصفات السبع نظراً لآلية بوجوه احدها انه يعتنع قيام للحوادث بذاته لما من دعوى الضرورة في بحث الكلام ثانياً انه وصف ذاته في كلامه الا زلي بان الخالق كقوله تعالى خالق كل شئ فلو لم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب والعدل الى الجأزى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة وفيه إشارة الى الجوابين الذين ذكروهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجاز بالنظر لما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال مع كونه خالقاً في الازل انه يستخلق ثانيها القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال اذلية اسم الخالق راجع الى القعدة لا الفعل فالخالق من له القعدة على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل المراد انه عدل من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يحسن الا عند تعدد الحقيقة ولا يقدّر عليها بجوار ان يكون الخلق صفة اذلية ثم ذكرهما ثانياً المراد على التاويل الثاني بقوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسم عليه لقدة على السواء واودع عليه انه يحسن ان لا يعتنع الاطلاق لغة ولكن يعتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظرون اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسماً واحمر ثانياً انه لو كان التكوين حادثاً فاما بتكوين آخر لان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجوه محال فكذا ما يتوقف عليه مع انه مشاهد واما بدنه اي بلا تكوين آخر بل يتكون بنفسه فيستغنى الحادث اي التكوين عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكمالات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان تكوين التكوين عينه فالتكوين مكون بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلام غير محصل يبطله فاسيد كران التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس في الخارج الا المكون اما التكوين فاعتباري فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانيهما ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق او لا بوجوه نفسه ثم بوجوه المكونات

ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعراض بما لها مقدم على وجودها تقدم ما ذاتيا لما تقدم ان محل  
العرض مقدم له والتقدم مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجوز ان يكون في المرتبة المقدّمة  
متعلقا بحد نفسه في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان واودح عليه ان كون الشيء علّة لنفسه سفسطة لا تسمع وتسد باب  
اثبات الصانع رابعها انه لو حدثت لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او رتب عليه انه تكرر للدليل الاول واجيب بان الدليل  
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك ظاهر مستغنى عن البيان ولذا كان الدليل شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد به  
ابطال الاحتمالات ولذا احتمل على شقين اوفي غيرهما كما ذهب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا  
ومكونا لنفسه الا معنى للخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين ولا خفاء في استحالة وذهب الراوندي وبشرى المعتزلي  
ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائما بموصوف ثم اراد الله ترجيح مذهب الاشعرية فقال  
ومبنى هذه الادلة الدالة على ازالة التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهب  
اليه الاشعرية فالادلة غير تامّة اما الاول والرابع فلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم من كونه مسجودا زيد يوم الجمعة واما  
الثاني فلا يوجب التاويل لعدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين كلاهما  
محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجب لا الامر بعدم الاعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم  
الشم على انه من الاضافات الاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء الى شيء فالتكوين اضافة بين الخالق وخلق الاشياء  
العقلية الاعتباري العقل ما لا يكون له وجود في الخارج ولا قيام لا في اذهان المتعبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء  
ومعه وبعدة ومذكورا بالسنتنا ومعبودنا ومحيينا ومميتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادث ولا يلزم من  
حدوثها محال فكذا التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ الخلق والتركيب والاحياء  
وغير ذلك ولا دليل على كونه اى كون المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة واكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة  
الى وجود الشيء وعدّه سواء فكيف يترجح بها وجوده على عدمه بدون الارادة والى ذلك اشار الله بقوله فان القدرة وان كانت  
نسبتها الى وجود المكون وعدّه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين واودح عليه ان  
التكوين هو المعنى الذي يحده العقل في الفاعل ويميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد  
في الضارب عند تصوّه ضاربا معنى به يتميز عن غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا  
المعنى يصح في الموجب ايضا مع انه لا قدّة له ولا ارادة فهو غيرهما بل هو موجد في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة  
المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البته اقول ومن رجع الى وجدانه لم يجد في الضارب قبل ضربه معنى الا كونه قادرا على الضرب  
او ضاربا فيماتى وايضا يرد عليه انه لو كان هذا المعنى موجدا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس  
هذا المعنى ايضا فيلزم الدّرا والتسلسل اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علّة لنفسه



ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانداى وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لا يتصور وجوده بدون  
المضرب فلو كان قدما لزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشارة الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل اي  
من شأنه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم ولكل جزء من اجزائه منزه عن ان بعض اجزائه قد يسم  
كالمهيولى واليعد المجرد والنفس الناطقة والعقول وهو من هب ابن زكريا الرازي الطبيب لا في الازل بل لو ثبت وجوده على حسب علمه  
وارادته صفة للوقت اي في وقت المعين في علمه امرادته واعلم ان لما تريد به عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى  
المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فانه صفة  
حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقا لها حادثا فالمكونات حادثات ولا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم  
من قدم القدرة والسمع والبصر قدم المقدرات والسموعات والبصريات ثانيا ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن قد تعلق  
في الازل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدث المكونات بحدوث اوقاتها فلا يلزم قدمها ولا يلزم ان يتصل الرجوعين لان وقع  
غير واضح المعنى ولكن الشئ حمل على الجواب الاول فقال فالتكوين باق ازلا وبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرها  
من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثا وهذا اي الجواب الذي ذكرناه تحقيقا يقال اي هو  
حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الاشعرية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او  
صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يتلزم ذلك اي التعلق قدم ما يتعلق  
وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا اي ان لم  
يتلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بها فليكن التكوين ايضا قديما كما سائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما  
كان كلام الشئ تحقيقا للوجهين احدهما انه مقصود على خلاصة ما يدعى استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها بخلاف عبارة  
العدة فانها مشتملة على ابطال مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا في ابطالها كتعطيل الصانع وقدم العالم وغير ذلك لا تفارق الفريقين على  
بطلانها ثانيا ان الشئ اوضح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العدة وما يقال في جواب استدلال  
الاشعرية والقائل صاحب الكفاية قال استدلالهم بقوله لو كان التكوين ازلما لتعلق وجود المكون به في الازل فكان العالم قديما  
قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير ما يتعلق وجوده به بغيره فهو حادث  
انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير الحادث ما يتعلق وجوده به بغيره  
نظرا لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يسمون كلاما من القديم والحادث الى ذاتي وزواني فالقديم  
بالذات ما لا يحتاج الى وجوده الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره  
كالواجب او محتاجا كالفلان زعمهم والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قديما بالزمان كالفلان عندهم او لا كزيد الحادث  
بالزمان ما يسبق عد على وجوده كزيد وما عند المتكلمين والحادث بالوجود به بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم

يتكون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من المشاعرة الى الصفات الالهية كذلك لكن القدماء  
 ينكرون وجوه تعلق وجوده اي وجود المكون وفي لفظ المجرى اشارة الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يستلزم الحدث بهذا المعنى اي كون  
 عدمه سابقا على وجوده بحوازان يكون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا ولو قال بطريق الاختيار  
 لكان احسن دأما من الانزل الى الابد بدوامه بدوام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى  
 مثلا وكذا العقول العشرة والنفس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هو صادرة عن الواجب مع ذلك ليس وجودها  
 مسبوقا بالعدم وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير هذا لا ينافي  
 كون المكون ازليا والجواب انما يتم باثبات الحدث الزماني اي كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجيه الكلام الكفاية واعتراف بصحة  
 اذا ختم اليه ضمنية من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اشتبا صدق العالم من الصانع بالاختيار كما هو مذهب  
 اهل السنة دون الايجاب كما هو رأي الفلاسفة والايجاب عند الاختيار معناه وجوب صدق الاثر عن المؤثر من غير ان يكون الاختيار  
 في تركه كالا حراق من النار الاضائة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ولا لزوم الدور وتوضيح ان المشهور عند المشائخ  
 اثبات حدوث العالم ولا يبرهان الحركة والسكون الذي تدور في الشرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائم لو لم  
 يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما لكنه ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن يصحهم كلام الكفاية كان  
 اثبات للحدث بالاختيار فيلزم الدور كان القول بتعلق وجوده اي العالم بتكوين الله تعالى قولا مجذوبا اي سبق عدم عليه و  
 ذلك لان مصنوع القادر المختار لا يكون قديما يسبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان  
 فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات لمبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك  
 ثم لا يخفى ان المشائخ ادلة على الاختيار بلا توقف على حدوث العالم فمهما ان الايجاب نقص ببطلان العقل فيجب تنزيه الواجب عنه  
 واورد عليه انه موجب في الصفات عندكم فاجيب بان الايجاب في الصفات كمال وذلك لان الصفات كمالات فاجيب الكمال كمال  
 للخلو عنه نقص منها ان النظام الجيب يستحيل ان يصدق عن غير مختار سيذكرها الله ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفى  
 للحوادث او صدورها بلا علل او التسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شيء فاول وان وجد بلا وجود لثاني  
 وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهي الى قديم فالثالث واما ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل المحال و  
 لو في التعاقبات فالرابع وفي شرح المواقف قيل هذا برهان يدعي تفرد به المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص الناطقة  
 بارادته تعالى ومثبته اختياره ان قلت فما وجه قول الشارح اذا ثبتنا مع ان الادلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشبهة ولعلها  
 محل نظرو من ههنا اي من الحوادث عند المتكلمين ما سبق عدمه وجوده والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله  
 نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التنصيص اي تصريح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى المراد على من زعم قدم بعض  
 الاجزاء كالهوى فهذا المراد انما يتم اذا كان المراد بالقديم مالا بدلية له بالحادث مالا بدلية والا اي وان لم يكن المراد ذلك بل يريد



بالحادث ما يحتاج الى غيره وبالقديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى المهيولى بمعنى  
عدم المسبوتية بالعدم لا بمعنى عدم كونها بالغير كما هم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه ففى عندهم حادثة بالذات والحاصل  
اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة اننا لانعلم ان لا يتصل التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزانه معه  
اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضرب فان الضرب صفة اضافية لا يتصل بدون المضافين اعنى الضارب و  
المضرب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى اخراج المعدم من عدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان  
وقع فى عبارة المشائخ تسامحا وهذا رد على من لا يفهم تسامح المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدم من  
العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين ولا يجادو  
التخليق وفسرها باخراج المعدم الى الوجود لكان القول بتحقيقه اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكار الحق الصريح تكبرا  
وانكار للضرورى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعية  
بالفرق بين الضرب التكوين بان الاول يقتضى حصول المفعول لعدم بقاء بخلاف الثانى لبقائه فدفع الشك بقوله فلا يندفع اى  
استدلال الاشعية بما يقال من ان الضرب عرض يستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول متعلق  
بدلها معه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اى الضرب بخلاف فعل الباري تعالى فاننا زلنا وجب للام يبقى الى وقت  
وجود المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعبأ به وهو اى التكوين غير المكون اى المخلوق  
عندنا اى عند المتأيدية خلافا للاشعية على ما شتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهر من التمسك القول  
باتحادهما لا يصح عن له احدى عقل فكيف يصح عن الاشعى الذى هو شيخ المحققين ورئيس المصلين وقد تحير بعض الناس فيه  
وشنع بعضهم على الاشعى تشنيعا شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال المخلوق هو المخلوق تفسير النوى مجازيا فقلط الناقلون وسيدكر  
الشك وجه اخر من تاويله لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضرب والاكل مع المأكول اورد عليه انك حققت ان  
التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضرب اجيب اولا بان الدليل الزامى  
والاشعى يجعل نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدأ وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون  
لزوم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قد يمالان وجوده  
عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم فالواو العجب ان الاشعى لم يقل بقدم التكوين تحريزا عن قدم العالم فلزمه ما فر منه  
مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ لا احتياج اليه ليس الا فى الالهياد وهو محال ولزم ان لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى ان  
اقدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان وجب الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق  
اشتغل لقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجوب الذاتى وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكون بنفسه وهذا اى التقدم والقدر  
لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانع وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق

ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا لاشياء (قلت هذا هو المحال الذي ذكرنا فلاقا فائدة واعادة قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجهان  
 اخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية  
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا  
 الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد  
 مكون والتكوين عين المكون فلهما واحد وهو الحجر وذلك لا اتحادهما نكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه محلا للخلق ايضاً فيصح  
 وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بديهي و  
 البديهي لا يحتاج الى دليل بل لا يبحى اقامة الدليل عليه فهذه الوجهة التي ذكرها الماتريدي ليست بدلا بل تنبيهات على  
 بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الشارح على الماتريدي وتوجيه لما اشتهر عن  
 الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء اصول كاشعري ما يكون استحالة بديهة ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر  
 بمعنى الامر لكلامهم محلا اى معنى يصلح محلا للنزاع العلماء وخلاف العقلاء فلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم يمكن للحل  
 نسب الوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى  
 الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر حقيقة مغايرا  
 للمفعول في الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء الاضافة عرض موجود في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين  
 هو عين مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريد نعم  
 الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظيره وهذه مسألة اختلف فيها العقلاء على اقول فلا يتم ابطال هذا الراي اى اذا كان  
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجود فلا يتم ابطاله بما ذكره الماتريدي من الادلة الا باثبات  
 ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدة والارادة وهذا محل بحث فما  
 قاله الاشعرية يصلح محلا للنزاع وليس استحالة بديهة بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القدة على رفق الارادة بوجود  
 المقدور لوقت الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى في متعلقة بالوجود اذا نسب الى القدة خبر لان يسمى ايجابها الى ايجاب  
 القدة للمقدور واذا نسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع حقيقة اى حقيقة  
 التكوين امر اضافي وهو كون الذات بحيث تعلقت بذات بوجد المقدور لوقت اى وقت وجوده المقدور في علمه تعالى ثم يتحقق بحسب  
 خصوصيات الافعال كالترزق فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدة والارادة به يسمى التعلق ترزقا والتصوير والاحياء و  
 الامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية لما تقدّر به بعض علماء ما وراء النهر يريد  
 بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريديين وهو ان التكوين ليس امر اعتباري كما قال الاشعري ولا صفة حقيقية واحدة كما  
 قالت الماتريديين بارجاع التصوير والترزق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن



الحصر وما وراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند ونف واسفجياب ونجند شاش واوزجند خوارزم وكاشغر والنهر هو جيحون يخرج من جبال  
 بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ وترين ثم يعطف الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة  
 طبرستان والبحيرة مالحة وسيع الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف شماعة فريسخ وهذه البلاد  
 على شمال النهر والتسمية بما وراء النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدام والخلف  
 وقد نشأ بما وراء النهر من لا يخصى عدلهم من الفقهاء الخفية وفيه تكثير للقدمات اعراض على هذا المذهب بيان ان اللان بالتولية  
 حصر القدم في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القدمية السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية  
 في رجحان الرنق والصورة والحقيقة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان  
 التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصليته وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو نقد القدماء  
 المتغايرة لا تعد صفات قديمة قائمة بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء  
 المتغايرة والله يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لا  
 يعاين في المباحث العلية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القدمية ان كان محلا بالتوحيد وجب نفى السبع ايضا والقول  
 بانها عين الذات وان لم يخل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللان بالكمال الا لى اذ كل صفة فهو كمال و  
 المناسب ان لا يخصى كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الامداد ليس اولى من بعض تثبت  
 القدم المتناهي من الصفات الترخ بل مرجح وهذا الذي في فكره العلماء من ذهب الصوفية والله سبحانه اعلم ولا قرب الى التوحيد ما ذهب  
 اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور المتأريدي على مذهب هذا البعض منهم وليس مرادة اختيار هذا المذهب على سائر  
 المذاهب فان المختار هذه ان التكوين امر اعتباري لا جمع الى القدمة كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من التزيين و  
 التصوير ونحوهما الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويرا وبالرنق تزيينا الى غير ذلك فكل  
 تكوين وانما الخصوص اى التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الإرادة قال الله  
 وَإِلَهُرَادَةُ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى أَرْلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَنَّهُ كَرَّدَ ذَلِكَ مَعَهُ أَنَّهُ مَفْهُومٌ مِمَّا سَبَقَ فِي أَوَّلِ بَحْثِ الصِّفَاتِ تَأْكِيدًا وَتَحْقِيقًا  
 لاثبات صفة قدسية الالام صلة لقول تحقيق الله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت يريد  
 البرهان على وجودها وتقريره ان نسبة العلم والقدرة الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل الذي  
 والوضع وبعضها بوجه اخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدرة بل بصفة اخرى وهي الإرادة  
 والا لزم الرجحان بل مرجح لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اى ذاته موجب صدور الفعل عنها بلا  
 اختيار كصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالإرادة ولا اختيار واستدلوا بوجه اخر انها لو كان يريد فتعلق الإرادة باحد المقدورين  
 اما لذاتها فيلزم الرجحان بل مرجح وهو باطل واما لا لذاتها بل مرجح فنقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باختيار

الشيء الأول والمختار له ان يزجر احد مقدريه بلا مرجح كما في قدح العطشان ولا يلزم منه جواز مرجحان وجوهر الممكن على عدمه  
تأخر باختيار الشق الثاني وان التصورات المتعاقبة في الواجب تعالى مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق ثانياً ان القدرة  
والإرادة عندكم متعلقتان من الازل بوجود الحادث في وقت معين فهذا يوجب جوده في ذلك الوقت وجوباً وهو لا يجاب  
اجيب بالفرق اما اولاً فلا وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة بخلاف الإيجاب واما ثانياً فلا يمكن عقلاً من المختار ان  
يختار الطرف الآخر بخلاف الموجب فان صدور الطرف الآخر عنه محال عقلاً ثالثاً ان ارادة المختار إيجاد الاثر اما في حال  
وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال لان في الاول واجب الوجود وفي الثاني منتهى الوجود اجيب بانها في حال عدمكم متعلقة  
بالإيجاد في ثانی الحال بقي ههنا بحثان البحث الأول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الإيجاب في مقابلة الإرادة كما فعله الشارح  
قد يجعلونه في مقابلة القدرة كما فعله صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الإيجاب منافي للقدرة والإرادة جميعاً لان  
الإيجاب وجوب صدور الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والإرادة ترجيح احد الطرفين  
المقدرين نكل من القدرة والإرادة يقتضي جواز صدور الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادته تعالى هو على  
المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد  
وسمونها العناية الازلية وشرعاً انما بان العلم تابع للمعلوم فلا يصح مرجحاً فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما  
العلم الفعلي فليس تابعاً للمعلوم بل للمعلوم تابع له فيصلم ان يكون مرجحاً فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم  
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والنجارية بتقديم النور على الجيم قوم من المعتزلة او فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين البخاري  
من ان يريد بذاته لا بمصفة ولا يخفى ان كون الذات غير الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص النجارية محل نظرو  
لعلمهم ذهب الى العينية في الإرادة خاصة وشرعاً الامام عليهم باننا فعله ونشك في كونه يريد وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد  
النجار من ان يريد بإرادة حادثة لا في محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل  
غيره لزم ان تصاف هذا الغير بصفة الله تعالى وشرعاً بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدثها بان قدورها  
يستلزم قدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقها بحادث والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته ليقوم قيام الحوادث  
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كالخمين والنظام والملاحظ والعلاف والقياسم البجلي ومحمد الخوارزمي ان ارادته تعالى  
هي علمه بنفع في الفعل وقال الكعبي هي في فعل العلم بنفع وفي فعل غيره الامر به قال البخاري قوله انما امر على اي كونه غير ساه و  
لا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والا غير الارادة كما في قصة العبد السيد والثالث  
صدقه على الجاد والدليل على ما ذكرنا من انها ازلية قائمة بذاته تعالى الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى لقوله  
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا شرعاً على الفلاسفة والإرادة والمشية صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به  
وهذا شرعاً على النجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا رد على الكرامية وايضاً دليل ثان نظام العالم ووجهه



على الوجه الاوفق والا صريح وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كون صانع قادر مختار لان غير المختار لا يستطيع فعلا بدنيا واحدا فكيف يفعل افلا لا يوصى عدوها وعجائبها وهذا بالضرورة وادعى عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطالنا قول الفلاسفة ان هذا النظام المحمل للوجوه الممكنة فلما سببه الكمال اوجب الكمال اجيب بانه كلام شعري في مقابلة الضرورة فلا يعاب به الثاني انه يجوز ان يصل عن الموجب بالذات موجب مختار فيحدث العالم على النمط الجيب بالتوسط اجيب بان ما سوى الله سبحانه حادث وصانع للحادث مختار بالذات ودفع بان الثابت هو حدوث الاعيان ولا عراض فقط فيحتمل ان يكون الواسطة مجردا اجيب بان لا مجرد غير الواجب قلت ولكن لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الواسطة المختارة احد فلا يختلج الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صانع مختار اذ لو كان صانع موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة للتخلف وليس مانع وتختلف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجب وانما كان محالا لانه لو تخلف لكان تخلف مرة وصدر مرة رجحانا بلا مرجح وهو محال وانما قيد بالموجبة لان العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها لان ارادته ترجح صدره تارة وعدم تارة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة النظرية محل نظر لعله اراد بالضرورة اليقين بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرؤية قال المص ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لا بالقلب فانه ليس محل النزاع وهوى الانكشاف المذكور معنى اثبات الشئ اى ادراكه ثابتا كما هو اى كما يكون الشئ عليه في الواقع وفيه احتراز عن الخطأ في الاصدار كروية الواحد اثنين واسارة الى ان المرثى ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه كذلك بحاسة البصر يريد ان مال التعريفين واحد ومن عادة الثم انه يذ كر تعريفين او تقريرين للمسئلة ويشير الى ان حاصلها واحد اما فعلا مظنة الاختلاف واما الحسن نظهما فيجوز على جمعهما وذكروا بعض المحققين ان تفسيرها بالانكشاف ثم ارجاعه الى اثباته اليه يدل على انها مجهول وان الاثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا والسكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى رؤيا لان الخصم يتردد المانع من جانبته تعالى وان كان احدهما متلزما للآخر ويؤيد عدم الحدف اما على المعلوم فيقال رؤيتنا الله تعالى وتذيقا له هو معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حال مخصوصة هي الرؤية وان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم وعندى انه غير بالانكشاف ولا يثبت الى انه يجوز ان يقدر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضائقة فيه قليل الجدي وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابتا انا اى لا نأذ انظرنا الى البدل القليل به مقتبس من الحديث ثم غمضا العين التغميض هم الجفن فلا تخاف في انه وان كان منكشفا لدينا في الدالين النظر والتغميض والانكشاف عند التغميض لا تنقش في حاسة الخيال عند الحكماء وفي العقل عند المتكلمين لكن انكشاف حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حجة حالة مخصوصة وهو المساقاة بالرؤية وانما اطرب الشارح في تفسيرها فاعلمنا قد يعرض لاهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة بروية القلب كون الرؤية البصرية من خواص الجسمانيات حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة قدره قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب قطع العلائق والدخول في سلك الملا على تصير المعارف كالمشاهدات وعن ارادتها الحالة التي يجدها عند الابصار للاجسام

فلا يقبل منه لأن تلك الحالة لا تنصق إلا عند ارتسام المرئي أو عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية  
 وذلك محال في حق تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرحوم إلى مذهب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشائع  
 ممنوع عندنا وما ذكره الشافعي هو مذهب السلف جائز في العقل إنما احتجوا إلى بيان جوازها عقلا ليحجوا الاستدلال بالنصوص  
 على وقوع الرؤية وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيل العقل بأولية غير محمولة على ظاهرها بمعنى أن العقل إذا دخل ونفسه  
 ماض مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقيد الواو بمعنى مع أي إذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الأحكام الوهمية العلية  
 لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يثبت له للعقل برهان على ذلك أي على امتناعه مع أن الأصل عدمه أي عدم البرهان إذا حصل في ماسو  
 الواجب تعالى العدم وهذا علاوة للدليل أي العقل يحجز الرؤية ويتقوى تجويزه بان الأصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري  
 فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وأورد عليه أن عدم حكم العقل بالأمتناع بعد التخلية إمكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع  
 عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحال لا في الحق يكون استحالة نظرية والخصم يعترف به في الرؤية لأنه يقول العقل المخل لا يمنعها  
 والبرهان يمنعها لا استدعاؤها بالهجة والمكان والمظهر إنما ثبتت بالأمكان الذاتي وهو لا يدل ضرورة ولا دليل على نفيه أجيب بأن  
 الامكان الذهني كاف في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع إذا لا يجوز تأويلها والتوقف فيها مجرد احتمال أن يظهر  
 برهان نعم لو قام البرهان فالامكان الذهني لا ينفع ولكن لم يتم كما ينبغي في دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لا مكان الرؤية  
 مما تقدم به الشارح وقد استدلل أهل الحق على إمكان الرؤية بتوجيه عقلي وهو مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري ولكن يرد عليه ما  
 يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهدى أبي منصور المازني تقريره الأول أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض  
 هذا مذهب الأشاعرة وقال الحكماء المرئي هي الأعراض فقط ولكن العقل يحكم بأن ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم  
 والأشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يتدل عليه باننا نرى الطول والعرض والطول جوهر لأن الجسم مركب من الجوهر  
 الفردية فإن كان الطول عرضا فاما أن يقوم بجوهر واحد وأكثر ولا أول محال لأن الطول موجب للانقسام والثاني محال أيضا  
 لأن العرض لا يقوم بأكثر من محل واحد وهو ضعيف لأن الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض إلا بمحل واحد  
 ولذا اعترض الشافعي عن البرهان إلى الضرورة فقال ضرورة أنا نفوق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤية لم يكن  
 الفرق بالبصر هذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لا نفوق بالبصر بين الأعيان إلا قطع مع أنها غير مرئيتين لدخول العدم في  
 مفهومهما قلت نكن لا يلزم من فساده التنبيه دفع الضرورة ولا بد الحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض  
 من علته مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح أن يكون علته رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلته رؤية العرض خاصة بالعرض لأن  
 الرؤية شيء واحد الواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لأن المعلول محتاج إلى علته ومستغن عن غيرها فلو كان له علتان لكان  
 محتاجا إلى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معا هذا خلف وهي العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هي إما الجوهر أو الحادث أو  
 الامكان إذا زعم مشترك بينهما بالاستقراء وأورد عليه أن الحصر باطل بالتحيز المطلق أي ذاتيا كما للجوهر أو تبعيا كما للعرض كما بالوجوب



بالغير كذا يكون الشيء مقابلاً للمرى وكذا بالأمور العامة من للعلمية والمادية والمعلوية اجيب عن التحيز بان الذاتى والعرضى نوعان  
متباينان والوجود بالغير امر اعتبارى والمقابلة من الاعراض النسبية وهى اعتبارية عند المكملين والامر العامة كذلك ايضا تستلزم  
صحة رؤية المعدومات وبعضها كالمادية تستلزم المظهر وهو صحة رؤية الواجب في بعض هذه الاجوبة مواقع النظر والحديث عبارة  
عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة ثبوتية فلا بد  
ان يكون موصوفها ثابتاً لا معدوماً ولا ما يكون العدم جزءه وادعى الشئ في كتبه البديهة في ان العدم لا يصلح علته والمراد هو العلية للامر  
للموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانم وغيره واعتراض عليه ان وجود كل شئ عينه  
عند الاشعوى فالاشتراك باطل عنده واجاب الامدى بان الدليل الزامى فان المعنوية تالكون بان الوجود زائد على الماهية ومشتراك  
بين الماهيات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والماهية ليس لكل واحد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما  
بالاخرى كالجسم والسراد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود واورد عليه ان  
سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الوجود مشروطة بشرط  
لا يوجد الا في الممكن كاللحم واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعا من الرؤية كالتنزه عن المكان المجردة فاجاب عنده  
بقوله ويتوقف امتناعه على امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا ولم يثبت  
شئ منهما وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تنص لتحقيق الرؤية لا لصحتها وكلامنا فيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات  
من الاصوات والطعوم والارواح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية بها طريق جرى  
العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وهذا جواب اشكال اورد على الدليل وهو انه لو تم لصح رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة  
فاجاب بالتزام ما اوردته وان رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ولو  
شاء خرق العادة لرأيناها وللخالفين على هذا التجويز انكار عظيم ولحق انه استبعاد ناش من عدم الفصل عن قيد العادة وحين  
اعتراض طرف لقوله اجيب ولوترك الطرف كان اسهل على المبتدى بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية مكانها والامكان امر  
عدمى واورد عليه بان لم لا يجزى ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودى فلا تستدعى علة مشتركة لان  
الحاجة الى العلة انما هى للوجود واما العدمى فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعى علة فالواحد النوعى قد يعطل بالاختلاف  
كالحوارة المعللة بالنار واما دليل امتناعى فانما يجزى في الواحد الشخصى فلا تستدعى الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد  
النوعى يستدعى علة مشتركة فالعدمى يصلح علة للعدمى فيجوز ان يكون الامكان العدمى علة للصحة عدمية فلا يلزم صحة رؤية  
الواجب تعالى ولو سلم ان العدمى لا يصلح علة للعدمى فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شئ  
عينه كما ينسب المطائفة من العقلاء محتجين بانه لو زاد على الماهية فان قام بالماهية حال عدمها لاجتماع النقيضات او وجودها لنقص  
تحصيل الحاصل فيه فنظر المراد بالعينية ما سبق اجيب المجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كان دليل اخر

بان المراد بالعلقة اي بعلقة صحة الرؤية متعلقة الرؤية بفقر الدم القابل لها لا يؤثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كون وجودها اي  
 امر موجود الان المعدوم لا يصح رؤيته وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة هذا المعنى بهذا ينفع  
 الاعتراض الاول الثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى اول منصوب بقوله ندرك  
 على الظرفية شيئا بفتحين وبالسكون هو الشيء المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ندرك منه هويته ما نكوة وقعت نعتا  
 لهوية لتفيد هاء ايماءا والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية  
 او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته طرف لقوله قد نقد برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقد على تفصيل اي الشرح الى ما فيه  
 من الجواهر الاعراض وقد لا نقد بمرئ ان لو كان المدرك خصوصية الشرح لا دركنا ما فيه من الجواهر الاعراض واللازم باطل لانا  
 قد لا نقد على تفصيلها عند ما سئلنا عنها ولو اجتهدنا في التأمل واوضح عليه ان المدرك يجوز ان يكون للخصوصية لكن على  
 حسب الاجمال وليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك لتفاوت مراتب الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة  
 انه جوهر او عرض فكيف تدرك للخصوصية فتعلق الرؤية هو كون الشيء هوية ما هو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها اي المراد بالوجود  
 اعلم ان قوله ثم لا يجوز الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعي مع انه دليل مستقل على ان متعلق الرؤية هو الوجود من غير حاجة الى  
 اثبات ان الجوهر العرض مرئيان وان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ومخلص ان معنى قولنا علة صحة الرؤية مشتركة بين  
 الجوهر العرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لا نأخذ نرى الشيء  
 ونذكر منه هوية محضة من غير ادراك خصوصية انه جسم او عرض فعلم ان المرئي هو الهوية المشتركة لا للخصوصيات التي  
 يفتقران بها والهوية هو الوجود واشتركة ضروري جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان كون الوجود امر مشترك بين الموجودات  
 امر بدوي ومنكوه مكابر يفي في هذا الدليل ببحث من وجهة احد هاهنا الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتباري  
 معدوم في الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئي هو الحقيقة الخاصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود ثانيها انه  
 لو كان المرئي هو الوجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر قال الامام الرازي هذه مكابرة  
 ثالثها ان صحة الخلقية مشتركة بين الجوهر العرض فيلزم ان يكون علمها الوجودي لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية  
 الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعي علة ولو سلمنا الحدوث يصلح علة لها اذا المانع عن ذلك في الرؤية هو امتناع تعلق  
 الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسة مشتركة بين الجوهر العرض فيلزم صحة الملموسة الواجب تعالى اجيب اولا بان الملموس  
 هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان جار على لمسها بعين وثانيا بالالتزام صحة بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان  
 يدرك باخرى عند الاشعاع فصحة الرؤية تستلزم صحة اللمس لكنه لم يجش عنها لعدم ورود اشعاع واوضح عليه انه يستلزم صحة  
 المذوقية والمشهومية والسموعية واذا سفسطة قلت غلط المجيب في البدء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه  
 الايراد بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر العرض كما يظهر مما مر في بحث الحواس وتقرير الثاني اي الدليل السهمي وهو



دليلاً نظهما في ذلك واحد لأن ما خذها واحد وهو قوله تعالى فلما جاء مليقانتا وكلمه به قال ب ارنى انظر اليك قال لن ترانى و  
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى به للجبل جعله كاخرو موسى صعباً فلما افاق قال سبحانك تبت  
 اليك وانا اول المؤمنين فاولها ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله ب ارنى اى وجهك انظر اليك فلم يكن النظر  
 ممكناً كان طلبها للرؤية جهلاً بما يجوز في ذات الله ولا يجوز الباء صلة الجهل او سفسها وعبثاً وطلباً للحال وذلك لانه  
 ان كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهلاً وان عالماً به ثم طلب فهذا سفسه وعبث والانبيا عليهم السلام منزهون عن  
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيها ان الله تعالى قد علم الرؤية باستقرار الجبل وهو اى استقراره امر ممكن في  
 نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال ولا كل جسم يمكن ان يكون ساكناً والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اى معنى التعليق لا يحتاج  
 بثبوت المعلق كالمريية عند ثبوت المعلق به كاستقراره والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال  
 وقد اعترض بوجوه الادلة الواردة على الدليل الاول وخمسة فاحداً قول الجبائي واكثر معتزلة البصرة وهو ان لا نسلم  
 ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضرورى بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر يحاز عن العلم  
 ايضاً وربما كيف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو مخاطب وبان النظر الموصول بالى نص في الابصار وثانيها قول لكبي  
 ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية آية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف للمضاف والتقدير انظر الى آيتك ورد  
 تاويل بعيد وايضاً لا يلائم قوله فان استقر مكانه فسوف ترانى لان الآية الدالة على القيمة وذلك الجبل لا في استقراره الثالث  
 انه سال ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلمها بدليل العقل وربما ان السؤال بهذه العبارة جزء عظيم مع انه كان  
 يكفيه ان يقول يا رب هل يريك احد الرابع انه يجمل انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية وربما ان قصص علم النبي المتكلم بلا واسطة  
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشتراك الحركات وانما اعرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانه ضعيف وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن  
 ونظر العقل الخامس ما ذكره شارح بقوله اقواها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزلياً عالماً بانواع الفنون وله  
 مصنفات غريبة وكان قديم الصورة حتى قيل لو مسح الخنزير مسحاً ثانياً كان اقل قباً من الجاحظ وهذا الوجه مما نقل الشيعة  
 عن الامام علي بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه وترويجاً لمدحهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى  
 عليه السلام كان لاجل قوم حيث قالوا لن نؤمن بك حتى نرى الله جهرته نسأل ليعلموا امتناعها كما علم هو وبان لا نسلم عطف  
 قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثاني ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهي حال التجلي الموجب لله  
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين والنقيضين واجيب بان كلاماً من ذلك اى السؤال من اجل القوم ولا استقرار  
 حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارنى ولم يقل ارحم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر واليك واما الثاني فلانه ليس  
 في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقدم ان صرف النصوص عن الظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب  
 ثانياً عن الاول بالعلاقة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممنوعة وان كانوا

كفالم يصدق في حكم الله تعالى بالافتناع وإيا ما كان أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين يكون السؤال عبثاً ثم أجاب ثانياً  
عن الثاني بقوله والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما الحال اجتماع الحركة والسكون وهوليس  
بمعلق عليه وأورد عليه أن الاستقرار عند العقل لا يمكن واجيب بأن العقل لا يمنع إمكان الذات ويبدل عليه قوله جعله ذكاً  
حيث لم يقل أنك علم أنه تعالى ذكاً باختياره فلو لم يدرك الاستقرار أجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه آخر هو أن المعلق  
عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيّد بحال كما يدل عليه إطلاق الآية والأصناف الأصل وأورد عليه أن استقرار  
الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بأن المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر  
إلى جبل فإن استقراره كان واجباً ثابتاً بالنقل عن الأنبياء عليهم السلام وقد ذكره الدليل السمع من الكتاب والحديث  
المتواتر والإجماع بإيجاب رؤية المؤمنين في الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجرى يومئذ ناضرة إلى ربها  
ناظرة وجرى بسند وناظرة خيرة وناظرة خبرتان ملحقات تتعلق به قدم لرعاية الفواصل والنضارة للحسن البهجة واجيب بأن المعنى  
إلى نعم الله تعالى منتظرة ودفع بوجهين أحدهما أن الانتظار موت فالبشارة لا تحسن ثانيهما أن العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير  
معنى تقول نظرت في امرئ ومعنى الرؤية مع إلى كقول الشاعر نظرت إلى من حس الله وجهه ومعنى الرأفة مع الباء نحو نظرت إليه  
بزبد ومعنى الانتظار بلام كقول الشاعر فإن يك صدق هذا اليوم ولقد كان غداً لناظرة قريب والنظر في الآية موصول بالي وأورد  
عليه بوجه آخر أما إذا قلنا يحتمل أن يكون إلى واحداً لا بمعنى النعماء لا حرف جر فيه أنه خلاف الظاهر وأما ثانياً فلان النظر  
الموصول بالي قد يحتمل معنى الانتظار كقول الشاعر وجرى يومئذ لناظرة إلى الرحمن ترجو بالفلاح واجيب بأنه تعييف يوم بركو قائل  
من اتباع ميله الكتاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بركو حرب بين وبين خالد بن الوليد الصحابي وأما ثالثاً فلان  
النظر هو تقليب الخلق لا الرؤية نحو نظرت إلى هلال فلما رآه أجيب بأنه لم يصح عن العرب بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال و  
من الآيات قوله تعالى إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتحيّر الكفار ما كانتهم بذلك يدل على أن المؤمنين غير محجوبين ثم  
لا شك أن لا يحجب عن الله تعالى شيء فالمعنى إنهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى زيادة فسر النبي  
صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إلى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر وأبي بن كعب  
وأبي موسى الأشعري وغيرهم وأما السنة فنقول عليه الصلوة والسلام أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهود  
أحد وعشرون من أكابر الصحابة ومراة البخاري ومسلم والامام أحمد والمالك وأبو حنيفة وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر  
مراة عن الصحابة خلافت من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يتصرعن عنه التواتر كما يعرف المحرّب وقد جاء هذا  
الحديث مفسراً بحيث لا يحتمل التأويل فعن أبي هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة  
قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في  
سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم ألا تضارون في رؤية أحد ههنا مسلم وأما الإجماع فهو أن



الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على  
 صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم ذلكهم الباطلة وتاويلاتهم الفاسدة فلا يبيح  
 بهم بعد الاجماع وههنا بحثان الاول احتج الامام الرازي بان الامة اجمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى  
 ولا يصح فلما اشتهر ان يصح فلو قلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارقاً للاجماع ودفعه الامري وصاحب المواقف بانه ليس  
 خرقاً بل موافقة لقوم في مسألة ولقوم في مسألة الثانية اتصروا صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجه يومئذ  
 ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تقيد الاطنونا ضعيفة فلا تقبل  
 للتعويل في المسائل العلمية ثم قال المعتمد في الاجماع واقول هذا من الخلل الفلسفي المتمكن في الترجمة المتوغلين في علم الكلام للغير  
 عن علوم السنة والا فالاية الاولى واضحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمنين ولا يقبل التأويل والله يهدي السبيل ثم ان  
 شبه المعتزلة ما سمعته وما عقلتة واقرى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من  
 الراي وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية البعد  
 اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هي شعاع شفاف يخرج من العين ويقع على  
 المرئي وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة المرئي في العين وخص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك  
 محال في حواله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرؤية ولجواب منع هذه الاشتراط وتحقيق ان  
 الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جعل المشاعر ان يرى اعني بالصين بقية تطير باندلس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية  
 عند تحقق الاسباب المذكورة وبعدم خلقها عند انتفاؤها ويحتمل ان يخرجها من شأنه فان النبي صلى الله عليه وسلم لم كان يرى خلقه كما يرى امامه  
 بلا مقابلة المرئي واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا في جهة من غير مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الراي  
 وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير المنزل ببيان انه لو سلمنا هذه الاشتراط فانما هي شروط في هذه  
 النشأة الدنيوية فقط وفي رؤية الجواهر والاعراض فقط ويحتمل ان يكون الحال في النشأة الآخورية وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك  
 وقد يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالشرط المذكورة برؤية الله سبحانه ايانا فان الحق سبحانه يرانا  
 مع فقد الشرط المذكورة وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال في دفع النظر  
 ان الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصول في الواجب بدون الشرط يكفي في نفى الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة  
 من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جائز الرؤية ولماسة اي والحال ان بصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان يرى في الدنيا  
 كل احد ولا اي ان لم ير كجاذ ان يكون بحضر تنابحال شاهقة عظيمة لآزها وان سفسطة انكار للبيدي وتقرير هذه الشبهة ان  
 للرؤية ثمانية شروط ملاقة البصر وكون الشيء جائز الرؤية لا كالطعوم والرائح وكونه ذا لون كالهوار والمقابلة وعدم غاية الصغر و  
 عدم غاية القرب عدم غاية البعد عدم جيلولة الجسم الكثيف ولا يعقل منها فحق تعالى الا الشرط الاول ان الشرط الباقي مختصة

بالجملانيات وهما حاصلتان فوجب حصول رؤية تعالى في الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذات باطل وان ادعينتم انه لا يرى مع وجود الشرائط ارفع الايمان عن الحسن فيجوز ان يحضرنا جبال لانها وذات باطل فثبت انه غير جائز الرؤية فلما منع اي لائم وجوز الرؤية بوجوه هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فاقالوا ان الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز نقائصها بالامكان العقلي كما اننا نعلم قطعاً ان اواني البيت بعد ما خرجنا عنه لم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطي مع ان الانقلاب يمكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فلا سفسطة واقوى شبهة من السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الجمع المعروف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب ببطلان وخبره انه لا دلالة بعد ذكر ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار والاستغراق هذا جواب اول اي لائم ان اللام في الابصار والاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد قد دلت النصوص على رؤية المؤمنين في قبة عدم الاستغراق وبعد تسليم افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اي لو سلمنا الاستغراق فدلالة على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار موجبة كلية واذا دخل عليها النفي ارفع الاميجاب الكلي وصار المعنى لا يدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي ادراك بعضهم اقوالك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المراتي جواب ثالث اي لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما ادركته للغميم فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرون يوم القيمة ولا يحيطون به انما كدلالة في علمهم الاوقات والاحوال جواب رابع ومختصر انا نخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدينيا او بعض احوال الآخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملكة الا لجبرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير صحيح ورؤي اليه في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاثعري باثباتها الثانية قيل لا رؤية للجن بل نسب الى الامام الاعظم انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم البقاء من النار لعل هذه النسبة غير صحيحة لقوله ولم يخاف مقام رب جنتان فياي الا ربكما تكذبان والاجماع على ان الجن مكلفون فيعلمهم البشارات والندبات الثانية قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطي للحق الاثبات في نحو ايام العيد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخديجة وعائشة وريم رضى الله تعالى عنهن وقال بعضهم لا رؤية لافاطمة رضى الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهم مقصوات في الجنام فقد سهى لان الجنام لا تحتجب للحق سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة واما في الموقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفتهم القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية تخواص المؤمنين في الصباح والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالآية لا تدركه الابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث



قالوا تمدح الحق سبحانه بانه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عدمها من حاك يكون وجودها نقصا فعارضهم اصحابنا بان التمدح لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنع لما حصل التمدح بنفيها كما لمعدهم لا يمدح بعدم رؤيته لا امتناعا لا امتناع رؤية المعدوم وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع بمنع الامير اذا احاط به الحاجبون والحراس فتعد الوصول اليه والتعزاي صيرورته عزيزا قاهرا لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بالنكسر العظمة وادرك عليه ان التمدح يقع بنفي ما يستحيل في حقه تعالى كنفى الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدن والذل وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب المحدد كما زعم قوم مستدلون بقولهم رايت الهلال وما ادركته فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اي وقوعها اظهر ما يفهم المخالفة او دلالة اسلوب لان المعنى انه تعالى مع كونه رؤيا لا يدرك اي لا يحاط بالا بصار لتعاليه لتزهمه عن التناهي عن الاتصاف بالحد ذو الجوانب فلا يمكن الاحاطة به فالحاصل انه تعالى تمدح بان رؤيته ليست كودية الاجسام باحاطة الحد ذو منها اي من شبهة المعزولة السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرنة بالاستعظام والاستكبار كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمن بك حتى نرى الله جبهة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا اربنا الله جبهة فاخذتكم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك اي الاستعظام والانكار لتعنتهم التعتت كمدار كار وشوار انداختن من العنت بفتحين وهو الهلاك والشدق وكانوا يسألون الانبياء امثالها اعجازا لهم وعنادهم في طلبها كما لا امتناعها ولذا استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنات السبب واستعظامها ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الهى كما يظهر من التفاسير والاى لو كان الاستعظام لا امتناع الرؤية لمنعهم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بنى اسرائيل البحر فانوا على قوم يعكفون على صنم لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعرا بامكان الرؤية في الدنيا ففي الاخرة بطريق الاولى ولهذا اي لا مكانها في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل اى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالة لانفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى انه استبعادا لبرهان ولكن عدم وقوعها لغير النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع المتكلمين الحديثيين الفقهاء والصوفية وقالوا من ادعيها فهو نذيق وهاشاهدا الصوفية من التجليات في شهادة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعز الامام الاعظم انه راى مائة مرة وقال هجر بن سيرين التابعي امام العبرين من اهل الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغوم وعز الامام احمد قال ايت الله سبحانه في المنام فسألت عن

افضل لعبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرأ القرآن في منامه على الله سبحانه من اوله الى آخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محالا وادرك عليهم اشكال صعب هو ان المولى في المنام مصور ولحق سبحانه منزلة عن الصلوة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكيه ان هذا من حضرة الجناب فانه يتجلى فيه العلم بصلة الدين مع ان العلم لا صلوة له والتجلى في الصلوة لا يكون حلولا فيها ولا مستلزما لتشكل المتجلى بل ذهب بعض الكبراء كالامام الشعراي صاحب اليواقيت والجواهر ان الرؤية الاخرية انما تقع في حجاب الصلوة وقد فصلنا هذا في مرار الكلام فراجعوا والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في خلق الانفال قال المص والله تعالى خالق افعال لعباده كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وهكذا الخلاف في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع الافعال الاختيارية فان الاضطرارية يخلق الله سبحانه اجماعا وقد كانت الاول منهم يتحاشون يحتزرون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وذلك لقرب عمدتهم من السلف الصالحين وحين راي الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد فخرج من العدم الى الوجود تجاسروا التجاسر ويرى كرون على اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحدا فلا تجاسروا لانقول لترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم من عرف الصلوة والسلف تخصيص اطلاق عن الواجب كتخصيص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عزيزا جليلا احبهم اهل الحق بوجه من كونه في المطولات فلا يراد ان الشارح ذكر وجهين ومنها ان الله قادر على كل شئ فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد منها انه لو قد العبد على فعله لقد على اعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الاولى ومنها انه يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلق الایمان ومن خلق الله الشيطان والاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرته والاختيار لا يكون الا كذلك و اجاب المعتزلة بان الایجاد لا يستلزم العلم ولذلك لا يتبدل العقلاء على علم متغالي بايجاد بل باشتغال مصنوعات على حكم ومصالحهم ونظام عجيب ولو سلم ان الایجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخلدة اي واقعة في خلال حركاته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات اما قد ماء المشاخر فادعوا وجوب التخلل زعماءهم وان بعض الحركات ابطون من بعض البطون لا يكون الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطون لتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بدهة و بيان اللزوم ان الطائر يتحرك في الفار مثلا خمسا تميلا والفلك الاعظم يتحرك نصف دارة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطون للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودية والسكنات



والنهار مثلاً خمسمائة ميل الفلك الأعظم يتحرك نصف دورة وهو أكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطن  
للتخلل كان زيادة سكناات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة  
سكناات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجوئية والسكناات  
يفغل عنها الحس لكونها عد مية قد يجاب بان المعتزلة يوافقوا المشايخ في ان البطن للتخلل فالدليل يصح الزاماً عليهم قال  
صاحب المواقف المسئلة تدور على الجزء فان صحر الجزء فالبطن للتخلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها البطيء  
ولا شعور لما شئ بشئ من ذلك واجيب بانه يحسن ان يكون عدم الشعور للذ هول عن العلم لا للجهل والفرق ان الجهل عدم  
العلم والذ هول عدم الترجع الى العلوم الحاضرة في الذهن كذ هول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح للجواب  
بقوله ليس هذا عدم الشعور ذ هول عن العلم بل لو سل عنها عن التفصيل لم يعلم يرد ان الداهل اذا سل عن الذ هول عن الجاهل والما شئ اذا سل عن  
تفصيل حركاته وسكناات لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة وما اذا تأملت في حركات اعضا  
الخفية في المشى والاحذ والبطن هو الاحذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو  
مركب من لحم قوي وغشاء محتوى عليه وخيوط عصبية وتتر في وسطها خلق الله تعالى آلة الحركة بان جعل طرف الوتر متصلاً  
بالعضو ووضع في العضلة قوة الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر واذا انبسطت انبسط العضو  
عضلات البدن الانساني يزيد على خمسمائة على عدا حركات اعضائه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب  
كثرة حركاته وكل عضلة عضلة فلا حركة له كالأذن والحنك اسفل وكل عضو انقطعت عضلة انقطعت حركة المتعلقة  
بتلك العضلة وتقتل الاعصاب المتديدين كشيكن والاعصاب جمع عصب وهي اعصاب كالخيوط والجمال ينبت من الدماغ  
والنخاع منها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فروعا في العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم  
صاحبه كحركة آلات التنفس من الرية والحنجرة واللسان في الصوت للجهل والنفث والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سرف  
الا المدققون في التشريح فاعلموا اظهر للقطر بان احداً منكم لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب توقف  
الحركة على تمديد هالاه العلماء التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل الا  
بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكن اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من  
العضلات فبما ان الله الخفي بذاته والظاهر بصفاته وآياته وقد استدلل بعض المشايخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب  
الى جنب ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفيةه ولكن اعرض الشارح عن هذا لما كان دفعه بان الشعور يفهم بالنوم الثاني  
النصوص الواردة في ذلك في ان الله سبحانه خالق الانفال كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم لابيه  
وقوله اتبعون ما تلتزمون والله خلقكم وما تعملون والنحت تراشيدن وكانوا يختاروا الاصنام ويعبدونها اي عملكم على ان  
ما مصداقية وينبغي حمل الاضافة على الاستغراق بمعونة القرينة وهو مقام التمدح فلا يرد انه يحتمل ارادة الفعل لغير الاختيار

ثم لا يحتاج الى حذف الضمير يريد ترجيح المصدية على الموصولة بان الموصولة لا بد لها من حذف الضمير بالنصب الحذف خلاف الظاهر  
 وانما ادخلوا ههنا الاحتجاج بالمصدية (ظهوره) نسبا الى الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعلو به من الاصنام كقولك  
 عملت سيفا وعملت سريلا ومعلوم ان على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانها من جملة المعولات وقد تقر ان ما الموصولة  
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاصنام على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدية لانها  
 اذا قلنا انفعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد ثم نرد بالفعل المعنى المصدى الذى هو لايجاد ولا يفتاق دليل على صحة  
 كون الفعل معمولا اى ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة فى الفعل بالمعنى المصدى لانها امر اعتبارى غير موجود فى الخارج  
 لا يصح ان يكون مخلوقا لاحد بل الحاصل بالمصدى الذى هو متعلق لايجاد ولا يفتاق بفتح اللام وهو المسمى بالمفعول اعنى  
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولذا هو من هذه النكت اى اشتمال المفعول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضى  
 البضاوى فى تفسيره وصاحب الهداى ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدية واعتراض على الاستدلال بالآية  
 ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمفعول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شىء فاعبدوه اى ممكن تفسير الشىء اى بدالة العقل  
 اى فسر الشىء بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا مجازا عندنا وحقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل  
 على ان المقدر هو الممكن وفعل العبد شىء وادرج عليه ان الآية قد خص منها الواجب وصفاته والعام المخصوص منه البعض  
 لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المخصص هو العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شىء اذا التخصيص اخراج ما تارة  
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا ضرب كل من فى الدار فهذا انك لا تضرب  
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندي هو الاول وكقوله تعالى فمن يخلق لمن لا يخلق استفهام انكارى اى لا يستوى  
 الخالق وغير الخالق ومقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا اى موضع تعلق لاستحقاق العبادة فلا شك انه لو شارك فى الخالقية  
 احد لم يكن للتمدح معنى وكان غير مستحقا للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى فمن يخلق الجواهر لم يخلقها وان مناط  
 العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر الذى صلى الله عليه  
 وسلم ما يصحح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيته وامراده لا يقال اذا كان الخلق مدار العبادة فالقائل بكون  
 العبد خالقا لا فعاله يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعلة كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين مع ان المذهب  
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لا نأقول الا شرارك هو اثبات الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس  
 فانهم يعتقدون الهين يزدان خالق الخير واهل من خالق الشر ويعنى استحقاق العبادة كما للعبدة الاصنام فانهم يعتقدون  
 ان الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقه للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك واما انه يلزم منه  
 الاشرار فى استحقاق العبادة فهم لا يلتزمون والزم غير الا لزام وقد تقر ان من لزم الكفر هو تير ومنه فليس بكافر  
 بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقار الى الاسباب والالات التى هى بخلق الله تعالى بخلاف خالقية



الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد احسن  
 حالاً منهم حيث لم يشبهوا الا شيكاً واجلاً وهو ابر من والمعتزلة اثبتوا شركاً لا تخصي ان قلت فيعود السؤال قلت او لا السكوت  
 عن تكفير اهل القبلة انما هو من هب الاشعرية لا الماتريدية وهم مشائخ ما وراء النهر وثانيها بانهم ذكرنا ان من انكر بعض  
 ضرورات الدين فليس من اهل القبلة ونعم ان انحصار الخالق في الله سبحانه من ضرورات الدين وقد يستدل على تكفيرهم  
 بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القديمة مجوس هذا الامة ثم انه الامام احمد ولكن في سند مقال  
 ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجزئ التكفير به واحتجت المعتزلة بان انفرد بالضرورة بين حركة الماشي و  
 حركة المرتعش ونعرب بالضرورة ان الاولى باحتياجها دون الثانية هذا الاحتياج لا يبيح البصري واثباته وهو يدعي  
 الضرورة في ان العبد خالق للفعل وهذا تنبيه منه ودفع بيان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى  
 الضرورة في ما يعتزك عليه الادلة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اى الاختياري والاضطاري بخلاف الله تعالى بطل قاعدة التكليف  
 للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان  
 التكليف اعمى العبد الى ان يختار الفعل ليجتاز الله تعالى الفعل عقوبة على حسب جرى العادة والمدح والذم للحلية كما يمدح  
 بالحسن ويذم بالقبور والثواب والعقاب من العادات المرتبة على الافعال كالحرق بالنار فلا يقال لم اثناب لهذا وعاقب  
 على هذا كما لا يقبل احرق بمسار النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لانه مما يصح جواباً عن جانب الجبرية اذا اوردنا  
 عليهم ما اوردنا المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً  
 حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبت افرق الضمير لان الكسب والاختيار كشيء واحد على ما تحقق انشاء الله  
 تعالى فثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان  
 يصرف كسبه واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصنف وعوض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختيار  
 العبد كافياً في استناد الافعال اليه ومصححاً للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا الوجه احد ها ان علم الله سبحانه سابق  
 بافعال العبد وتختلف علم محال ثانياً ان فعل العبد عند استواء الداعي الى الفعل وتركه او رجحان الداعي الى تركه ممنوع و  
 الا لزم رجحان المساوي او المرجوح وعند رجحان الداعي الى الفعل واجب ولا امتناع والوجوب ينافيان التكليف ثانياً ان  
 ايمان ابي لهب ما من به وایمانه محال اذ في جملة ما يؤمن به انه لا يثبت من فلا فائدة في تكليفه وقد يمتسك اى يمتسك المعتزلة  
 بانه لو كان الله تعالى خالقاً لا تعال العباد لكان هو القائم والقاعد والكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا  
 لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بفعل واللازم باطل شرعاً  
 وعقلاً وهذا اى تمسك المعتزلة بهمل عظيم لا يتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ كما من اوجد في محل اخر وكا يرون  
 ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة والحنه والثقل ولا يتصف بذلك

بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به ويلزم المعتزلة ان يقولوا به لقولهم هو متكم لخلق الكلام في الاجسام وربما  
 تخفيف الباء وتشديد ها يستعمل للتقليل والتكثير متمسك بقوله تعالى فتبارك الله اى تعالى وتعظم احسن الخالقين  
 قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير  
 فتدفع فيها فتكون طيرا باذني وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اى الطير اشد خلقا قالوا  
 الخفاش ففعل والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغا العرب كقول الشاعر ولانت تفري ما  
 خلقت وبعض الناس يخلق ثم لا يفري اى تقطر ما قدت واقول مما يضطر المعتزلة الى الاعتراف بذلك انه هو لا  
 يجوزون خلق الجوهر من غير سبحانه والطير جوهر وقد يستدل المعتزلة كسب القبح لا خلقه ولا لم يخلق الله سبحانه  
 الشيطان فانه اصل لقبحه ثانيا ان فعل العبد في الواقع وعدمه تابع لقصد وعدم قصد وكل ما هو كذلك لا يكون باجبا  
 غيره اجيب بان الحق سبحانه اجري العادة بخلق فعل العبد على حسب قصده وهي اى افعال العباد كلها يا ردت تعالى  
 وَمَشِيَّتِهِ قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد خلافا للكرامية زعموا ان المشية قديمة والارادة حادثة وحكمه  
 لا يبعد ان يكون ذلك اى الحكم اشارة الى خطاب التكوين وهو قوله تعالى كن فان جماعة من الائمة ذهبوا الى ان ايجبا  
 الاشياء بقوله تعالى كن وهل هو كلام نفسى او لفظى قال بعض المحققين نفسى اما اوله لان اللفظى حادث فيحتاج  
 الى خطاب كن ويلزم التسلسل واما ثانيا فلان لا يكون الواجب محلا للحادث وقد يزعم انه لفظى والالزم التكون في  
 الازل ويجاب بان الخطاب اذلى وتعلقه موقف على وقت مخصوص كخطاب التكليف وذهب كثير من المحققين الى  
 ان قوله كن فيكون عبارة عن ارادة الابداد وسرعة التكوين عندها وليس ههنا خطاب ويحتمل ان يكون المراد بالحكم  
 والقضية واحدا كما ان المراد بالارادة والمشية واحد وقضية اى قضائه وهي عبارة عن الفعل بالفتح مع زيادة احكام  
 بالكسرة اى قوة بحيث لا يمكن لاحد تغييره واشتمال على الحكمة والمصلحة فهو عبارة عن صفة التكوين واعلم ان لهم في  
 تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنقر ان له معان اربعة مشهورة الاول لغوى وهو اتمام الشيء اما قوله تعالى و  
 قضى بك الا نقبل الا اياه اى حكم بذلك حكما تاما لا يتغيرا فعلا كقوله تعالى نقضهم سبع سموات اى خلقها خلقا  
 متقنا كاملا لا يحتاج الى التكميل الثانى مصطلح الاشاعرة وهو الارادة الازلية المتعلقة بالموجبات الكائنة فيما لا يزال  
 وهو المذكر فى شرح المواقف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الكائنات فى اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة  
 وهو علمه تعالى بما ينبغي ان يكون الموجبات عليه من النظام الاكمل ويسمى العناية الازلية الموجبة لفيض الموجبات  
 عنه على حسن الوجوه الممكنة لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به اى بالكفر واللازم اى وجوب الرضا  
 بالكفر باطل لان الرضا بالكفر كفر لا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى يريد ان

عنه لعل فلهنا سقطت من النسخة ١٢ مصحح



السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والرضا انما يجب بالتكوين فقط واورد عليه ان القائل رضيته بقضاء الله لا يريد ان رض بصفة من صفاته اذ لا معنى له بل يريد ان رضى بمقتضاها وهو المقضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاستحسان واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيته بالله ربنا و بنا لاسلام ديننا ونحمد نبيا صلى الله عليه وسلم وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا من حيث ان من قضائه تعالى ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في فم فرعون عند غرقه مخافة ان يؤمن اباح بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وتقدر على هو تحديد كل مخلوق اى تعيينه بهذا الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصيبان من هذا المخلوق مخلوقا اخر وما يجوز اى يشمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرير هذه الالفاظ مع ان بعضها يغنى عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يترك القدرة والتقدير غيرها اجيب بان الالادة تدل على القدرة لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ يخلق الله تعالى وقدرته وهو اى المخلق يستدعى القدرة ولا ارادة لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والارادة اى تنزيهه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقته تعالى فيكون الكافر مجبوا في كفره والفاسق ففسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر الفسق باختيارهما فلا جبريل هذه الالادة مثبتة للاختيار نافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر الفسق باختيارهما لم يلزم تكليف المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر فسق الفاسق باتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال و تكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الطرفين فكذلك الالادة لا توجب الجبر فليخص الجواب بان الالادة لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجبا له التالى باطل فكذلك المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبح واستدل بعضهم عليه بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى ان لا يريد ان يظلم هو على عباده بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعموا منهم ان ارادة القبيح تبيح كخلفه واجباة ونحن نمنع ذلك اى قبح الالادة والمخلق بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى لان الكفر الفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم العجز الشديد تعالى عنه حكى عن عمر بن عبيد احد قدماء المعتزلة واكابره هم كان معاصرا للامام حسن البصري وراويا للحديث وقد اخذ السلف عنه الحديث لانه كان صدق قافي الرأية انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى الا لزام اسكات الخصم وفي اصطلاح النظار اسكات بما يعترف به هو خاصة والمجوسى واحد المجوس وهم عبدة النار ما لا يلى نافية والثانية مصدقة

او موصولة على ان المعنى مثل الزام الزمني مجوسى كان معى في السفينة قلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى  
 فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهر ان المجوسى اراد الشريعة لانه قائل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله الزمنى  
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والزام يستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين في  
 كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزام اخر فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن  
 الشياطين لا يتركونك قال فانا نكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب  
 وانما كان الغلب لان ارادة تعالى على قواعدهم غالبية على ارادة الله تعالى عن ذلك ويجكى ان عمر بن عبيد رجع عن مذهبه بعد  
 هذا الا لزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضي عبد الجبار الهذلي من عظماء المعتزلة وفقهائهم وهذان بلذ  
 دخل على صاحب بن عماد كان وزير العنصر الدولة احد ملوك العظام من آل بويه عالما حكما ادبيا شاعرا فصيحيا يكتب  
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويمدحونه وياخذون منه الجوائز العظيمة منهم المتنبي المشهور وعنده الاستاذ ابو  
 الاسحق الاسفرائينى احد ائمة السنة فلما رأى الهذلي الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء وفيه تعريض بان  
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يبدل الفحشاء ويخلقها ومن قال ان ارادة تنزه عن ارادة الفحشاء  
 وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على الفوق اى بالسرعة سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامر  
 في ملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تأييد ما  
 ذكرنا من وقوع الانفعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكرها خرافات وقال  
 بعضهم للمقصود من الحكايتين الاولى ان المجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو شر من المجوسى وقال بعضهم المقصود من  
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدر عند اهل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى  
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر اذ لا ماس به وكفرة غير مراد لانه منهى عنه فاحتجوا بان الامر طلب الطلب  
 اما غير الارادة واما مشروط بها واياما كان فانفكالك الامر عن الارادة محال وكذلك الحال النهى وعدم الارادة ونحن نقول في  
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد ادينى موبى اى يامر الله سبحانه به وقد يكون مراد ادينى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه  
 لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندنا ان  
 احالة المصالح على علمه اسم وابعد عن القدر اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية  
 واستدلال بها على قول الاشعرى انه لا يقبح من الله شئ الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده  
 يامر ولا يريد عنده ان العاقل لا يريد ان يخل فنثبت انفكالك الامر عن الارادة ان قلت هذا في الممكن فكيف يثبت به الحكم في  
 الواجب تعالى قلت هو تمثيل رفع استبعاد الانفكالك بين الامر والارادة نفي كفاية ويمكن ان يقال ان ماهية الارادة والامر لا يتفاد  
 في الشاهد الغائب ولا يخفى ان في كلام الشارح اختلافا من سوء الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد



لا يكون مراد البناء ونحن نأمر به قد يكون مراد النار ونحن ننهي عنه لا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الخاضعين عصيان عبده يا مريد بشئ ولا يريد منه فادبه تعالى يا مريد لا يريد وينهى عما يريد الحكم ومصالحه يحيط بها علم تعالى اولاً لا يسأل عما يفعل ولا لعل الخلل من الناسخين او من المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم بحازان يطلب العاقل للخل لان الامر للطلب اجمالاً فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المأمور به يختاره عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب للخل وانما يلزم لو كان يختار وقوع المأمور به كذا افاده شارح الطوالع وذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى قدرة الله سبحانه ومشية نحو يضل من يشاء ويهدي من يشاء وفي بعضها الى قدرة العبد مشية نحو اعمل ما شئت فاحترج الاشاعة بالاول والمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفريقين مستدللات خصم على المحار فقال الاشاعة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال للمعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشية في العبد فهذا يحمل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمع في بحثين البحث الاول في مقسكات الاشاعة فيها حتم الله على قلوبهم اجيب اولاً بان الحتم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانياً بان الضلال رسخ فيهم حتى صار جليلاً كالوصف للخلق وثالثاً بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم ورابعاً بان محاز عن ترك قسرتهم وجبرهم على الايمان وخامساً بان حكاية لقولهم قلوبنا في الكنة ملئت عونا اليه تهكم وانتهزهم وسادساً بان الحتم يقع في الآخرة كحشرهم عذاباً وبكاً وصاروا سابعاً بان الحتم وسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعله على صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشيئة القسر والجبر هي غير واقعة لما قامت بها التكليف ومنها قوله تعالى ما تشاؤون الا ان يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشية في العبد منها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقاً فهو فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعله ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه فاعلنا اضحك وابكى وقوله هو الذي يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بان محاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدرة العبد ومشية بخلق الله سبحانه البحث الثاني في مقسكات المعتزلة فيها قول ما الله يريد ظلم العباد واجيب بانه لا يريد ان يظلمهم ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الى به سبيلاً اجيب بان مشية العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد نظر من قوله يؤمنون بالغيب يقيمون الصلوة الى قوله يوسف في صدر الناس اجيب بانها محلية اولاً لان العبد كاسب الثاني احسن لان الاشاعة محاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم شيئاً ثرة وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظماً لما هو من حيث الكسب من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات غير تام من الطرفين والعباد افعال اختيارية يشاؤون عليها ان كانت طاعة ويأقْبُونَ عليها ان كانت معصية وفي كلام

المعنى إشارة إلى دليل الاختيار وهو انه لو كان العبد مجبىء لم يستحق الثواب العقاب اعلم ان مسألة الجبر الاختيار من اصول المسائل  
 حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قتلنا مسألة الاختيار كما ان السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث  
 ما يدل على النهي لكن المتأخرين اضطروا الى البحث عنها من اجل الجبرية والقدرية والمذهب فيها ستة فاحصها المعتزلة وهون  
 الفعل بقدره العبد حدها بلا ايجاب اضطرا رتأينها للجبرية وهون الفعل بقدره الله وحدها وليس للعبد قدرة واختيار بل  
 هو كالجناد ثلثها لا شعري هون الفعل بقدره الله وحدها ولكن للعبد قدرة واختيار اذا صرحوا الى الفعل خلق الله الفعل منه  
 فالفعل مخلوق لله ومكسوب العبد رآبها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين هون المؤثر قدرة العبد حدها بلا ايجاب استحالة  
 التخلّف قال بعض المحققين مذهب الحكماء ان قدرة العبد كالا سباب الاولات اما مفيد الروح فليس الا الحق سبحانه قلت و  
 هذا قريب من مذهب لا شعري بل كانه خامسها للاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وهون المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كلاهما  
 مؤثر مستقل كما زعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة  
 سادسها للقاضي ابى بكر الباقلاني وهون المؤثر في اصل الفعل قدرة الله سبحانه ووصف قدرة العبد مشق بلطم اليتم ايداء  
 او ناديبا فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه ذنباً وطاعة بقدره العبد لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلاً وان حركته  
 بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلاً لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار مترادفان وقال بعضهم الامارة من حيث  
 انها توجه الى المراد تسمى قصداً ومن حيث انها اتيان له يسمى اختياراً وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وهي  
 الاخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرق ان قلت  
 لعل الفرق بوجه اخر قلت الضرورة قاضية بانه لا فرق الا بالاختيار عد مـ لا نه لولم يكن للعبد فعل اصلاً ما صح تكليف قيل  
 لان تكليف الجاد باطل بالضرورة قلت فيه نظري على قاعدة الاشاعرة انه لا يقهر من الله شيء وان الحسن القبح غير عقليين فالاولى  
 الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولا ترتيب عطف على التكليف استحقاق الثواب العقاب على افعاله مع  
 ان الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تخص كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه من اساء فعليهما وكحديث من بنى لله مسجداً  
 بنى الله له بيتاً في الجنة رواه البخاري ولا اسناد الا فعل التي تقتضي سابقة القصد الاختيار اسناد افعال الاختيارية  
 والسابقة مصدق بمعنى السابق اليه متعلق بالاسناد اى الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد اننا  
 نجد اهل اللغة والعقلاء يسنون الى العبد افعال التي لا بد فيها من الاختيار اسناداً حقيقياً فلم يكن للعبد فعل اختياري  
 لم يصح ذلك ان قلت ما الدليل على ان الاسناد حقيقى قلت من لوازم المجاز حراز النهى كقولك للشجاع ليس بأسد لا يجوز ان  
 ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف مثل طال لظلام واسق لونه من افعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضى اثبات  
 الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان افعال تسند  
 اليه فاورد عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسق فاصل الشر الاحتجاج باننا نختج بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية



والنصوص لفظية تنفرد ذلك أي الجبر وهذا استدلال بمعنى استدلال العقليّة ويجوز أن يكون منتمياً لاستدلال التثنية السابقة والمعنى لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف لا الترتيب ولا الاستناد لكن النصوص تنفي اللوازم فتقول والنصوص على الأول منصوب عطفًا على ضمير التكلم في قوله لا تفرق وعلى الثاني مرفوع على الاستناد لقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالآية تدل على استناد العمل إليهم وترتيب الجزاء على عملهم وقوله تعالى فرشاهم فيلويهم ومن شاء فليكفر فهذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وتصددهم وعلى صحة التكليف لأن فيه ترغيباً على الإيمان وتحذيراً على الكفر إلى غير ذلك فإن قيل معارضة من الجبرية بعد تميم علم الله تعالى وإرادته أي بعد ما ثبت أن كل ما صدق عن العبد فعلاً وتركاً فهو يعلم الله سبحانه وإرادته الجبر لا زماً مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسبة قطعاً عنها أما أن يتعلق بوجوب الفعل فيجب الفعل لا تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز ولاهما محال أو بعد ما فيمتنع أو مخرج عليه بأن عدم الأثر ليس بالأرادة بل لعدم الإرادة كما في الحديث ما شاء الله كان ما لم يشاء لم يكن والألم يكن عدم العالم الزليلاً أن أثر الإرادة حادث فالصحيح أن يقع أن يتعلق بوجوب الفعل وجب إلا امتنع وقد يجاب بأن تقدماً الإرادة على المراد أن لا زماناً ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختياراً نفعاً قد يجاب بأن معنى تعلق الإرادة بعدم أن يقتضيه الإرادة ارتباط عدمها وذلك لأن كلاماً من الوجوب والعدم مرتب بالإرادة لكن ارتباط الوجوب بوجوبها أو ارتباط عدمها بعدمها وهو تكلف شديد الاختيار مع الوجوب الامتناع بل إنما يكون مع إمكان الفعل والتركة قلنا الله سبحانه يعلم أن العبد يفعل أو يتركه باختيار فلا أشكال لأن العلم والإرادة حينئذ يوجب أن الاختيار يحققه انزلت هذا السؤال للجواب قد مر مع مقترنة فتكرار عبث أجيب بوجوب أحدها أن هذا السؤال مما يتبادر له الناس كثيراً ويؤخذ الفسق حجة وهذا مما يقتضي حسن التكرار ثانيها أن ما مر خاص بالكفر والفسق وهذا عام لكل فعل ثم انشأنا ما مر من أجل هذا مفصل بما بعده من السؤال للجواب رابعاً أن ما مر خاص بالأفعال الموجبة وهذا عام في كل ما يتمكن العبد منه فعلاً أو تركاً وأورد عليه أن الكفر والفسق عدميان يجاب بأنه مبني على العرف فإن قيل فيكون فعل الاختياري واجباً ومنتعاً وهذا أي الوجوب الامتناع ينافي الاختيار حاصل السؤال أن هذا الجواب يجمع بين الفئتين قلنا الثاني ممنوع لأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناهة وأورد عليه أن هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه وليس من فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً فالجبر كذا أجيب بأننا سلمنا أن العبد مجبور في (وهكذا في الأصل أن الجواب غير تام) وإجاب بعض الكبراء بأن تعلق العلم والإرادة بالفعل لا يجعل واجباً لأن العلم تابع للمعلوم وهذا مسألة لطيفة وأول من أفاذه الشيخ الأكبر استفادها عن الله سبحانه في الرؤيا وقال لو لم يكن في

عنه وفي حاشية السيالكوتي على الخيال أن العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الأفعال الصادقة عنه بتوسط الاختيار كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادقة بتوسطها انتهى ملخصاً -

الفتوحات الألهة المسئلة كانت كافية ومعناه ان المعلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان العلم ادراك الشيء كما هو فالمعتبر هو مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعتبر في صورة الفرس على الجدار انما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشيء بصفة الوجوب ان كان واجبا في ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في ذاته اما الإرادة فهي تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن اجبا فكذا الإرادة وايضا منقوض بانفعال الباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجوب الحاصل انه لو تقرر دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى محبوا في افعاله اذ قد تعلق علم ارادته في الازل بصدورها عنه فلو كان تعلقها بصدور الفعل سالبا للاختيار لزم الجبر في الواجب هو باطل اجماعا من الطرفين ذكر بعض المحققين ان النقص بالإرادة لا يتم الا اذا كان تعلقها بالية واما اذا كانت حادثه كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للإرادة شئ تعلق سابقا على إيجاد الشيء حتى يجب به او حر عليه ان لا يات به يلزم الوجوب عند التعلق بالحادث ايضا اذ تخلف مرادة تعالى محال سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظراذ المنافي للاختيار هو الوجوب قبل الفعل فانه للمنافي للتمكن من الفعل والترك اما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فمالم يجب لم يوجد هذا الوجوب لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق بالحادث ان لم يكن منافيا للاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا للاختيار العبد ايضا والفرق تحكم وفيه نظراذ لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظاهري وهذا يصلح جوابا عن النقص بالإرادة ولو كان التعلق قديما فان قيل سؤالا من الجبرية علينا ومخلص انكم جزمتم بكون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان موجدا لافعاله هو الحق سبحانه فغير مقبول كالجزم بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها من غير شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قديتين مستقلتين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحد ومستغنيا عن كل واحد ثانيا ان لو كان منهما اثر فكل منهما جزء العلة وان كان الاثر لاهلها فمفعول العلة فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الاشعري واللام يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض له وقد يجاب بان في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها وفيه تكلف وهذا السؤال لا يتوجه على من يحمل المؤثر مجموع القديتين كما استاذ فيلزم احدا لا مريين اما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار لا والله خالق افعاله او عدم كونه الله تعالى خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب الجبرية وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه بجميعا بين الفريقين اذ لا الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف من الاعتقاد باختيار العبد قلنا لا كلام لا نزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال متانت اى استحكاما آلا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شئ وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الامر تعاثر اجتماعا من الاختيار جزاء لما الى التفصي اي الخلاص عن هذا المضيق وهو اجتماع النقيضين الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان حرف العبد قد تارة ارادته الى الفعل كسب وهذا بان



يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قلة متعلقة بالفعل ولوقدم الله ارادة لكان احسن واجداد الله تعالى الفعل عقب ذلك اي بعد صرف القلة وهذا تاخره الى لان القلة مع الفعل عندنا خلق وملخص العادة الالهية جارية بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قلة مصروفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل وادبر عليه اولا ان تعلق ارادة بالحد المقدرين لا بد ان يكون لمخرج واحد فما هذا المخرج ان كان من الله لزم الجبر او من العبد لزم استقلاله في خلق بعض افعال و اجيب بان ارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدرين بل لا يخرج كما سبق في بحث ارادة الحق سبحانه ثانيا ان ارادة صفة حادثة فحدثها ان كان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجيب باختيار الثاني وان كون العبد مجبور في نفس تلك الصفة لا يستلزم الجبر في افعال كمال القلة ولا ارادة القديمتين لا اختيار للصانع تعالى في وجوها مع افعال صادرة عنه بالا اختيار وثالث ان تعلق ارادة امر ممكن والممكنات مستندة الى الواجب تعالى فيلزم الجبر اجيب بان تعلقها معنى اضافي فهو امر اعتباري عند جمهور الاشاعرة وحال عند بعضهم اي لا موجب ولا معدوم والحاجة الى الوجود انما هي للموجبات هذا ما قرره القوم في استحقاق العبد لثواب العقاب بكسبه في مواضع نظروا احسن السكوت فقد جاز في الحديث الذي عن البحث في القدر وصرح غير احد من الاكابر بان حقيقة هذه السئلة مما استأثره الله سبحانه بعلمه في كلام الشارح ايماء الى ذلك والمقدر الواحد اي فعل العبد داخل تحت قديتين قلة الحق سبحانه وقلة العبد لكن بجهتين مختلفتين فلا يرد بان صدق المقدر الواحد عن قديتين محال فالفعل مقدر والله تعالى بجهة الابداد ومقدر العبد بجهة الكسب ولا استحالة في ذلك لان القلة الكاسبة غير مؤثرة نعم يستحيل دخول مقدر تحت قديتين مؤثرتين اذ كاسبتين وهذا القدر من المعنى ضروري اي يقيني ثابت بالجمع بين الأدلة وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وليجاءه مع ما للعبد فيه من القلة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما ان رؤية الحق سبحانه تقع في الآخرة مع مجز الالبصار عنها في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفرق غير ائني بالافصاح عن التحقيق مثل الكسب وقع بالاعضاء وغيرها كالسيف والقلم والخلق لا بالآلة وايه الكسب اي الفعل المكسب مقدر ووقع في محل قلة اي قلة الكاسب والخلق لا في محل قلة اي الفعل المخلوق مقدر لا يقع في محل قلة الخالق قال في التلويح مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القلة وهو زيد وقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قلة زيد هو نفس زيد ايضا الكسب لا يصح انفراد القاديب لان قلة العبد غير مؤثرة فلا يصد عنه الفعل لا بقلة الله سبحانه والخلق يصح فالله سبحانه يخلق ما شاء بلا حاجة الى كسب العبد فان قيل اذا جعلتم فعل العبد مقدر للعبد الخالق معان قد اثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة اي جعل العبد شريك الحق سبحانه قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هولة ون الاخرى يكون لكل منهما حصه لا يشترك فيها احرصوا كانت الحصه مقسومة او غير مقسومة كشركاء القرية والمحل هي بعض القرية محتوي على عديسيه وكما اذا جعل العبد خالق افعال الصانع خالق السائر الاغراض والاجسام كما هو من هب المعتزلة بخلاف فاذا

اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه ليس تشريكا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعباد بجهة التصرف كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية وهي مخطوطة واما نحن فبما زعمنا الاختلاف كما في ملك الارض وهي غير مخطوطة فان قيل اذا كان العبد كاسباً والله سبحانه خالقاً فكيف كان كسب القبيح قبيحاً فيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو لا الخلق لم يقع الكسب قلنا لان قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة او حسنة وان لم نطلع عليها فجزمنا اي علمنا علم اجازيا بان ما استقبى من الافعال كالقتل بلاحق قد للتحقيق يكون له اي الخالق سبحانه فيها اي في تلك الافعال حكم بكسر نفتح جمع حكمه ومصالح جمع مصلحة كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولدة كالعقارب الاناعي والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسبك ازراء العقرب يفتت حصي الكلبة والثانة وان لم نعلم الا نفي اعظم اجزاء الفارث المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية كالشك والبش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالحب الا فرنجي والجزام على ما فصل في كتب الطب هذه منافع عامة ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر قال نائنا ان لا توجد ان في الانبياء قاتل غازي ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من وجوب عناية الاهل بمعنى ما هو الارفق بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس جنبها بالنظر الى المصالح المترتبة عليها وانه لا يقبح منه شيء وعندي انه لا لوم على الشارح في ذلك فانه مذهب المشايخ الماتريدية وهم يسمون هذا الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح قد افقهم في مواضع من الشعر وذكر بعض المحشين ان قوله ما استقبى من الانفال قول بالقبح العقلي كالمعتزلة وعندي انه يجتمل ارادة القبح الشرعي اي ما استقبى على قواعد الشرع ولو سلم فلا بأس لان الماتريدية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل وقبحه بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح لعدم كونه حكما فجعلنا كسب القبيح مع وردد الذي تبينها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الاجل بالمدى ما بعد الموت كذا فسر القوم ولا يحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح والاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبح برضا الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض اي مراخضة عليه والقبيح مرفها وهو ما يكون متعلقا بالذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس برضا الله تعالى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير متعلق بالكل من الحسن والقبح والرضاء والمحبة والام لا تتعلق الا بالحسن دون القبح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والاستطاعة هي قدرة خلق الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف والاستطاعة مع الفعل اي لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجبة في العبد قبل الفعل ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنجاشي محمد بن عيسى ابن راوندی وهي حقيقة القدرة اي ذاتها وعينها



وانما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم الاستطاعة في هذا المبحث عبارة عن سلامة الالامات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا  
ويحتمل ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقعدة من نوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القعدة حقيقة و  
على السلامة مجازا التي يكون بها الفعل هذا اي قوله بما الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض بخلق الله تعالى  
في الحيوان يفعل به الالامات الاختيارية وهي علة للفعل انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء  
ليست نصا في العلية فيجوز حملها في كلام المصاحبة بمعنى مع فيكون القعدة شرط على ثاق الجهد والجهل على انها شرط لاداء  
الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءا منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه  
وجوده ولا يكون جزءا منه اقلت واسبب اختلافهم في كونها علة او شرطاً قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد  
بجميع القدرات سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهو ان القعدة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرطاً وتيقنا  
استدل من جعلها شرطاً بان العلة توجب العلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة قال لا اختيارا انما هو قبل تعلق القعدة  
واذا تعلقت وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهما بحثان الاول لعلة والشرط اما حقيقيان يستحيل جرح الشيء  
بذاتهما كالقعدة والارادة القديمتين فالقعدة علة المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الالهية بتوقف الشيء عليها مع  
انه تعالى قادر على ايجادها بذاتها كالتاثير بغير الخشبة للاجراع ویراد الاشاعة بكون القعدة علة او شرطاً هو العادي وهكذا الحكم في  
كل ما يسمى علة او شرطاً من المصنوعات راد عليه بانه لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل لكل شرط  
اذا لم يؤثر في الحقيقة عندك الا للحق سبحانه اوجب (هكذا في الاصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الالامات فتكون ارادة ميان ادعى انها صفة وجودية فعلية البيان و  
اختار الامام الرازي في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر والقعدة على بطش هي اليد السليمة وعلى  
الشيء هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدر راي المادة المتفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اي سواء كانت  
شروطا وعلة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اي قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الاسباب الالامات من الاعضاء  
وما يحتاج اليه من القلم للكتاب والمخت للبخار وقوله بعد ظروف المقصود فيه اشارة الى من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة  
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قعدة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قعدة فعل الشر فكان هو المضيع لقعدة فعل الخير  
فيستحق الذم والعقاب اراد فاعشكال المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قعدة عليها لم يستحق تارك الواجب ذمها عقابا بل كان  
معذورا ولهذا اي لان تارك قصد الخير مضيع للقعدة عليه ذم الكافر من بانهم لا يستطيعون السمع اي لا يقصدون سماع الحق على وجه  
القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سماعه ولو قصدوا الخلق فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما او قل ان  
عدم استطاعة المكلف عند الله فانك اذا قلت لا هم اسمع فقل ان لا يستطيع السمع كان ذلك بينا للعذبة واما ثانيا فلا يلزم  
ازلي خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل يقال واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الاشاعة ايضا لا سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و  
 الاى وان كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو م لا القدر ان القدرة او شرط ولا يوجد معلول  
 مشروط بدن العلة والشرط وزعم بعض المحققين انه دليل الزام لان وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند  
 الاشاعة اذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد اصلا فوجوهها وعددها سواء وفيه نظر لان حاصل الدليل ان القدرة مع الفعل عادة  
 ولا لزوم وقوعه بلا قدرة وهو م عادة وهذا كافي ولا حاجة الى جعل الامتناع عقليا حتى يجعل الدليل الزاميا لما مر من امتناع  
 بقاء الاعراض فلو كانت سابقة لعدمت وقت الفعل فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد  
 الامثال بعقوب الزوال فيمكن ان تكون القدرة السابقة تسعدم وتجدد مثلها في كل ان كما هو مذهب الاشعرى في سائر  
 الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدن القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا قدرة اذا كانت القدرة  
 التى بها الفعل هي القدرة السابقة ولا شك في اللزوم لانه القدرة السابقة قد انعدمت واما اذا جعلوها اى القدرة  
 التى بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة فثبت ان القدرة مع  
 الفعل اما الامثال السابقة فوجوهها وعددها سواء بالنسبة الى الفعل ثم ان ادعيتم انك لا بد لها اى القدرة التى بها الفعل  
 من تجدد امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان اى الدليل على انه لا بد من سبق  
 الامثال واورد عليه ان الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الامثال لان التكليف قبل الفعل اجيب بانه قبل  
 الفعل مكلف باتيان الفعل في المال لا في الحال فاما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا  
 بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما يتجدد الامثال على تقدير عدم بقاء الاعراض واما باستقامة بقاء الاعراض كما هو  
 مذهب غير الاشاعرة فان قالوا اى المعتزلة جزاء لم يجز وجوب الفعل بها في الحالة الاولى وهو زمان حدث اول الامثال  
 على تقرير التجدد واول زمان حدث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الاعراض فقد تركوا مذهبهم حيث جرت ومقارنة الفعل  
 القدرة وان قالوا بامتناع اى بامتناع وجود الفعل في الحالة الاولى مع جواز في الحالة الثانية لزم التحكم <sup>بالتكليف في اثبات</sup>  
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لان القدرة بحالها خبر ان لم تتغير جزئيا كان تفسيره لم يحدث فيها معنى اى وصفه بوجوب  
 الترجيح لاستحالة ذلك اى قيام المعاني على الاعراض لما تقر عند الاشاعة ان العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر اللام صار الفعل  
 بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى امتناعا ففيه نظير جواب لقوله اما يقال وجه النظر ان يمكن للمعتزلة تصحيح كل من  
 شقي التوديد فذكر تصحيح الشق الاول بقوله لان القائمين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية  
 بحيث لا يكون القدرة مع الفعل اصلا بل يقولون بان القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون  
 بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة تحت غاية لقوله يجب يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرا<sup>ط</sup>  
 قيد بالانه اذا فاته بعض الشرائط امتنع حدوث الفعل اجماعا ثم ذكر تصحيح الشق الثانى ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولا نه



يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا تنقضاء شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لا تمام الشرائط فلا يلزم ترجيح بلا مرجح مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومن ههنا اي من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفاؤها ذهب بعضهم وهو كلام فخر الدين الرازي وهو مختار في التهذيب الزائفة ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل ولا تقبل في شرح الوقف قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة الموقدة في العضلات المحركات للاعضاء وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام وعلل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة العضلية فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الجحوة وقد يدعى عليه ان الاشعري لا يقول بتأثير القدرة للحادثة واجيب بان معنى التأثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض في دفع ما يرد على قوله ولا تقبل فمبني على مقدمات صعبة البيان اي يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقي لقيام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي ثلاثة احديهما ان بقاء الشيء امر محقق اي موجود زائد عليه اي بقاء الشيء عرض قائم به وهذا محال لان بقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة الى الزمان الثاني وليس امر زائد على وجوده والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا منوع ايضا لان القيام ليس هو التميز حتى يقر العرض لا يتميز به غير كبل القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامهما اي قيام العرض وبقائه معا بالحل وهذا محال لاننا نقول السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا يمكن وجود الفعل قبل الفعل وذا باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا تدعى عليه ولما استدلل القائلون بكوز الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بمجاورة دخول الوقت قبل اداء الصلاة فلو لم يكن الاستطاعة متحققة في اي قبل الايمان والصلاة لم تكن تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله وَيَقَعُ هَذَا الْاَلْتِمُ يَعْنِي لَفْظُ الاستطاعة عَلَى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ الْاَلَاتِ وَالْجَوَابُ اَيْرِجْ وَمُلْخَصُ الْجَوَابِ اَنَّ الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما القدرة وهو مقارنة للفعل ثانياً وسلامته الاسباب هي قبل الفعل والتكليف اقع على المعنى الثاني كما في قوله تعالى وددنا على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا نعم وقوع هذا الاسم على السلامة اذا الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف مستطيع وسلامته الاسباب الالات ليست صفة لاي للكلف بل السلامة صفة الاسباب الالات فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها سلامة الاسباب الالات سلامة الاسباب الالات له وبهذا الاضائة تصير السلامة وصفا للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة فيقال مستطيع يتصف بذلك اي سلامة الاسباب الالات له حيث يقع هو ذو سلامة الاسباب الالات لانه لتركيب لا يشتق منه اسم فاعل يعمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على توقف على هذه الاستطاعة

هذا من تمتع الجواب التي هي سلامة الأسباب والآلات الاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة التي بها الفعل وخلصة الجواب ما إذا كان  
بقوله فإن أريد بالعجز في قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة  
تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وإن أريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزوم أي لزوم  
تكليف العاجز لئلا يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بأن  
الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بأن الفعل معها واجب لا متناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب  
غير مقدّر لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدّر أيضا قال الشارح في التلويح والتحقيق في الجواب أنه قبل مباشرة الفعل  
مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبلي امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ينافي كونه مقدّر بمعنى صحة تعلق قدرته  
بالإرادة وإنما الممتنع تكليفه بالإيقاع بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرته العبد به انتهى ملخصا وأجاب بعضهم بوجه آخر وهو  
أن تكليف الكافر في الحال إنما هو بإيقاع الإيمان في المال ودفعه بأنه يلزم أن لا يكون عاصيا بالكفر أما قبل الإيمان فلعدم  
التكليف أما بعده فلا مخال وأجاب بعضهم بوجه آخر وهو أنه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة كما يمان الكافر  
لا يخلق الجسم والصعود إلى السماء وقد يجاب عنه من قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بأن القدرة صالحة  
للضدين أي القدرة الواحدة يجوز صرفها إلى الكفر والإيمان وأيضا إلى الطاعة والمعصية عند أبي حنيفة الإمام الأعظم حتى قال  
أن القدرة الموصولة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ولا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يجب الاختلاف  
في نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الأرض فانه حقيقة واحدة فإذا صرف الله سبحانه أنه كان طاعة وإذا صرف إلى الصنم  
كان معصية والكافر حال كونه قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضعه باختياره صرفها إلى الإيمان المكلف  
به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب أن الكافر حال كونه ليس بعاجز عن الإيمان لأن القدرة التي صرفها إلى الكفر صالحة  
لأن يصرّفها إلى الإيمان ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فهذا الجواب إن كان دافعا لدليل الخصم  
لكنه تسليم لدفعه لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فإن اجيب عن  
لزوم التسليم بأن المراد أي ملأ الجيب أن القدرة وإن صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون إلا مع حقي  
أن ما أي القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بها ما نفس  
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين أي حاصل جواب بعض الخفية عن استدلال المعتزلة أن القدرة المطلقة  
متقدمة والمخصوصة بفعل أو ترك مقارنة فمناط التكليف هي الأولى فلا يلزم تكليف العاجز وملأنا من قولنا الاستطاعة مع  
الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا أي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون إلا مع من حيث  
تعلقها بالترك لا تكون إلا مع من لا يتصل فيه نزاع من الخصم لأن القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون إلا مقارنة بل هو لغو من  
الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن وأدر على قولنا ما نفس القدرة أو لا بأنه يخالف ما عليه الأشاعرة من أنه لا قدرة قبل الفعل



أصلاً وثانياً بأنه ليس في العبد قدتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل بوجوه أخر أحدها أن القدرة  
وكونها مع الفعل متناهيان لأن القدرة يلزمها أن يحتاج إليها الفعل في خروجه عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى الفعل  
عنها لأنه صار موجباً فلا يحتاج إلى ما يخرج عن العدم للزوم إيجاد الموجب وإيجاب بان المحال إيجاد الموجب بإيجاد سابق لا بهذا  
الإيجاد ثانياً لو لم تكن القدرة إلا مع الفعل لزم ما قدمه العالم أو حدث القدرة الإلهية إيجاب بان الكلام في القدرة للحادث أما  
القدرة الإلهية فقد تمت وتعلقها بالحادث وهم مخالفت لما هيته القدرة للحادث وقد إيجاب بان الفعل في الازل لا يمكن فلا يتعلق به  
القدرة وأورد عليه أنه تسليم لقدم القدرة وإيضاح لا يستحيل إيجاد زيد قبل وجوه زمان متناه فيرد الاعتراض ثالثها لو جاز تعلق القدرة  
بالفعل حال وجوه كما جاز حال بقائه وهو محال إيجاب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقائه وعلته وأعلم أن في القدرة إيجاباً مشحوناً  
نريد أن نذكرها مجملة الأول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة فالشاعرة على أنها صفة وجوبية يحصل معها الفعل بكل  
عن الترتيب والترتيب لا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هو سلامة الأعضاء عن الأوقات في أمر عديم فمن ادعى أنه صفة  
وجوبية فعليه البيان واختار الإمام في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة أنها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على لبس هي  
اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدراً على المادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير  
الثاني المنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالشاعرة لا إذا القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين  
الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع القيد قلنا فكذا لك الزمن عند ارتفاع الزمان الثالث هل يخلو القادر  
عن جميع مقدراته فالشاعرة لا إذا القدرة مع الفعل وإبوهاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عند المنع وإن لم يكن مانعاً  
للملحوظ من المقدور المولد من المباشر الرابع هل يتعلق القدرة بالحادث بما في غير محلها فالشاعرة لا والمعتزلة نعم بالأمم كقطع  
بالسيف الخامس الشاعرة على أن الجز ضد القدرة فهو عرض موجب مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد  
ففي الزمن معنى موجب ليس في المقيد المقيد خال عن الضدين كالأهراء عن السرا والبيض وقال أبوهاشم عدم الملكية  
وأما التفرقة فعدم القدرة في الزمن وجوبها في المقيد السادس قال الأشعري الجز كالقدرة إنما يتعلق بالموجود ولا يسبق  
المعجوز عنه خلافاً للمعتزلة فعلى الأول يكون كالزمن عاجزاً عن القصور الموجب لا ضطرراً إليه لا عن القيام العدم لأن التعلق  
بالعدم في خيال محض لا يعبأ به السابع هل لنوم ضد القدرة والمعتزلة وبعض الشاعرة لا إذا الأفعال المتقدمة قد تصدر  
عن التائم ولكن لا علم لها لمصادرة النوم العلم وقال الأستاذ نعم وهذه الأفعال غير مقدرة للتائم بل هي بمحض خلق الله سبحانه  
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكليف قال المم ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم أي طاقته أعلم أن ما لا يطاق ثلثة  
اقسام القسم الأول المحال لذاته يجعل الحادث قديماً والقديم حديثاً والمجرى بين المتناقضين والمجهول على أنه لا يجوز التكليف به  
ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيراً من الأشعرية صرحوا بجواز مستدلين بأنه لا يقهر من الله شيء  
وأن فعله لا يستدعي غرضاً وعارضهم مانع الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن أن يتصور فالحكم عليه بجواز التكليف محال لأنه فرع

تصوره فاجاب المجنون بأنه لو تم لا استحالة الحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاما جد منهم ان التكليف به اقم القسم الثاني ما يمكن في نفسه ولكن لا يصدق من العبد في العادة كالطيران الى السماء وتلب الجبل ذهبا وخلق الجسم اختلاف فيه فالجهم على انه يجزى ولا يقع اما الجواز فلا لا يقع من الله شيء واما عدم الوقوع في الاستقراء والمعتزلة على انه لا يجزى اصلا فلا تظم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد لكن قد سبق علم الله تعالى والردة تعالى بأنه لا يصدق عنه كيمان الى جهل واجمع الكل على ان التكليف به واقع بل لتحقيق ان لا يعد هذا القسم فلا يطابق فهذا تحريف محل النزاع سواء كان ما ليس في وسع ممتنعا في نفسه كجمع الصديقين وهو القسم الاول او ممكنا في نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يمتنع لا بنفس بل ببناء على الله تعالى علم خلافة كيمان الكافر طاعة العاصي وهو القسم الثالث فلا نزاع في وقوع التكليف به كونه مقدرا للمكلف بالنظر الى نفسه وامتناعه بالنظر الى ان تخلف العلم الا لحي محال لا يمنع امكانه في نفسه ثم عدم التكليف اي وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه في دعوى الاتفاق نظر اما اوله لان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعري واما ثانيا فلا بد امام الحرمين والامام الرزدي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول وادوى استدلالهم ان ابا جهم مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف في ان يصدق في الشارع في ان لا يصدق في هذا اجمع بين النقيضين وهو ممتنع لذاته واجيب عن دليلهم بوجه واحد هاما اختاره البيضاوي في منهاجه هو ان لا نسلم انه امر بالايمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه عندي ان العاقل مكلف مادام حيا ثانيا هاما اختاره الفاضل المراقب في شرحه هو ان لا نسلم انه كان ما هو اجمع ما نزل بل بما يتعلق بالتوحيد الرسالة وفيه عندي انهم اجمعوا على ان الايمان هو التصديق بجميع ما نزل وان نكذب بعضه كفر ثالثا هاما ذكره الشارح في التهذيب هو ان المكلف تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه وانما امتنع سابق العلم والاخبار فيه ان لا نسلم انه كلف بمطلق الايمان بل بالايمان المشتمل على جميع النقيضين رابعها ما صوبه يعقوب البستاني شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارح حق والمستلزم للحال هو الملاحظة التفصيلية وفيه عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطعم على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعى استحالة الاطلاق لا تستلزام جمع النقيضين خامسها ما اختارناه وهو ان الشارع لم يصرح بان ابا جهم لا يؤمن بل انما ورد فيه آيات غير مصرحة باسمه كقول تعالى ان الذين كفروا اسوأ عليهم اعداؤهم ام لم نذكرهم ام لا يؤمنون واما سؤي ثبت يدل الى لهيب فانما يدل على دخول النار هو غير مخصوص بالكفار فاحفظ واشكر بقي ههنا بحث وهو ان بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالمحال بوجوه لا تساعدهم مطلقا وانما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالايمان مع سبق علم بخلافه فهو تكليف بالمحال الثاني ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه الفعل بدو الاستطاعة محال الثالث انه لا تأثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق والله سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القديمتين ان تعلقا بوجوه الفعل فهو اجب اذ بعده فممتنع ولا شيء من الواجب الممتنع بمقدور واجيب عن الكل الزاميا بانها يستلزم ان يكون جميع



التكليفات تكليفاً بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحقيقاً ان ما ذكرتم  
لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما مر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم رجع الى الشرح فيقول زعم المدق ان التكليف  
بالقسم الاول لا يجزئ وفرج عليه ان مراد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما  
بعد انما النزاع في الجواز لان القسم الاول ممنوع اتفاقاً والثالث جائز اتفاقاً ولا نزاع فيما رواه قول الاحسن ان مراد بما ليس في الواسع  
القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتدال بالقائلين بوقوع لقلمهم اما توجيه كلام الشارح  
بعد الاعتدال بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين بجم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا  
وسعها واعترض عليه بقصة اللائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام فعلم الله آدم اسماء الاشياء  
كلها ثم عرض للاشياء على الملائكة وقال يا بنوتي باسماء هؤلاء فاعترفوا بالعجز قال يا آدم انبيهم باسمائهم فاعترفوا  
بفصله وتقرير الاعتراض انهم كفوا بالانباء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والامر في قوله تعالى  
انبنوني باسماء هؤلاء للتبجيز اي لا لهم ان يخبرهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف ارض بوقوع المأمور به في التبجيز ارض بعد مر  
وقوعه فهذا اشكال آخر وهو ان الصحابة كفوا بضبط الخطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نطيع  
هذا فامرهم بالسمع فقالوا سرينا ولا تخفنا ما لا طاق لنا به فنزلت لا يكلف الله نفساً الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب  
بقوله وقوله تعالى حكاية تميز احوال او مفعول مطلق من غير لفظ اي حكاية عن عام المؤمنين وسرينا ولا تخفنا ما لا طاق لنا به عطف  
على الدعاء السابق وهو قوله لا تخف علينا اصراراً كما حملته على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق  
من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط والمرض وغلبة العدو والتكاليف الشاقة التي نزلت على اهلهم السابقة كالتوبة بقتل  
النفس والتطهير بقطع الشرب حاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكر السائل وثانيهما انهم سألوا لئلا يمان عن  
العوارض الثقيلة ونحوها ثم التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان  
الآية مما استدل به على الجواز لا على الوقوع كما يظهر مما رجعت كتب الاصول النفسير لان الدعاء يدل على جواز الاعلى وقوعه وانما النزاع  
في الجواز اي هل يجزئ التكليف بما لا يطاق ام لا فنقد المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا تكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه  
منزه عن القبايح والعقل عندهم قد يستدل بمعرفة حسن الشئ وقبحه قال الاشعرية لا يدرك الحسن القبح الا بالشرح والمعلوم من  
بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصل المحققون منهم فقال الحسن القبح يطلقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال النقصان  
كالعلم والجمال ثانيها موافقة الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لا حصول ثلثها تعلق الثواب العقاب اجلاً فالاولان قد يدل كما  
العقل اتفاقاً بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محال النزاع كما في المواقف التوضيحية وغيرها ولكن ينافي كثيراً من ... واعلم ان الآية  
الما تريدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن القبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيب  
فانه لو توقف على الشرع لزم الدار والتسلل وحرمة الاشارة بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل والله سبحانه على من هو

عارف بصفاته كمالاته ولذلك ذهبوا إلى أن التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بأنه لا يليق من الحكيم بحماني توضيح الأصول  
وجوزة الأشعرى قال شارح في التلويح لم يثبت تصريح الأشعرى بتكليف المحال ولكن نسب إليه لأصليين أحدهما أنه قال لا  
تأثير لقلّة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً ثانياً فإن القدرة مع الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لا معه  
انتهى وزيفه المحققون بأنه يلزم أن يكون جميع الكليّات الشرعية تكليفاً بالمحال واقعاً عند الأشعرى وهذا مما لم يقل به  
أحد أيضاً لا يصح قول شارح أن عدم التكليف بما ليس في الوسم متفق عليه إنما النزاع في الجواز فنعم المعتزلة وجوزة الأشعرى  
انتهى لأنه لا يقبح من الله شيء هذا أصل عظيم عند الأشعرى مستدلّ بأن المالك قد التصرف في خلقه كما شاء وقال لما تريد  
والمعتزلة لا يجزى أن ينسب إلى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال  
لما تريدية والمعتزلة صدّقوا بالقيوم عن الله سبحانه قبيح عقلاً فيجب تنزيهه وقال الأشعرى العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع  
صدّق الشريعة في التوضيح على الأشعرى في ذلك فقال من علم أنه غرّب نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات إلى أفعال الله  
ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة فلم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم نقد برهن على سخافة عقله أعوجج  
عصمنا الله عن الغوية انتهى ملخصاً وقال شارح في التلويح معترضاً على صدق الشريعة أن هذه العبارة عند الأشعرى  
كسر باب أو طنين في باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسمها على نفى الجواز أي جواز التكليف بما ليس في الوسم  
وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزوم من فرض وقوعه محال ضرورة أن استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم  
فإن اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز وجوب الملزوم بدو اللازم وهذا يناقض تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا  
يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة أي شيء غريب عن قبيل لا لغاز والمغالطة في بيان استحالة  
كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته اختياراً بعدم وقوعه حلماً أي فم هذه النكتة والمحل في اصطلاح النظائر تعيين موضع  
الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين أن الضمير عائداً إلى التقرير لأنه مصدر كـ يؤنث أنا لا نسلوان كل ما يكون ممكناً  
فنفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال لجواز أن يكون ممكناً ونفسه متمنعاً بالغير مثله بالعقل الأول فإنه ممكن فنفسه مع  
أنه متمنع بالغير هو الواجب تعالى لا تخلف المعلول عن العلة التامة محال وإنما يجب ذلك أي يجب عدم لزوم المحال  
من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير إلا أي وإن عرض له الامتناع بالغير لجاز أن يكون  
لزوم المحال بناءً على الامتناع بالغير لا بناءً على امتناعه فنفسه قيل كـ زاتة وبناءً مفعول له ألا ترى أن الله تعالى لما  
أوجد العالم بقدرته واختياره فعدم أي عدم العالم ممكن فنفسه لأن العالم ليس يجب الوجود لذاته مع أنه يلزم  
من فرض وقوعه أي وقوع عدمه تخلف المعلول التلويح بازيس ماندين عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود  
المعلول وهو محال لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دو وقت ترجيحاً بلا رجح وهو باطل والحاصل أن  
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما بالنظر إلى أمره زيد على نفسه فلا يلزم أنه لا يتلزم المحال به بسم الله



الزمن الرحيم الكلام في التوليد اعلم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمي السهم يسمى مولدا واصدار هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند جمهو المعتزلة قال المص وما يُوجد من الالم بيان ما الموصولة في المضروب عقيب ضرب انسان ومن الالم كسار في الزجاجة بالضم بالفارسية شيشة عقيب كسر انسان قيد بن لك اي بالانسان مع ان حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليصل المولد كالالم والاكسار محلا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل للعبد فيه صنع ام لا يريد ان عادتهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصد القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعذاب في العقبى ولم يكلف بالجهد فلذا قيد المص بالانسان ليكون على طبق كلامهم وما اشبهه اي المذكور من الالم والكسر كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى خبر للبند لما بر ان الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى امن يخلق من لا يخلق وان كل الامكنة مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فلا حراق ليس فعل النار لان فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعله تعالى بلا واسطة ولكن جرت عادت سباحة عند ماسة النار ودليلهم المشهور عليه ان المصحح يكون الشئ مقدرا لله سبحانه هو امكانه و مصحح كونه تم موجبا هو قدرة نسبة جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصدور عنه بواسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص لخلق فهو خالق كل شئ اذ المتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يخرج بلا ضرورة وادعى على شارح الاستناد بلا واسطة لم يعلم ما اقول هو ان لم يصرح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيد في شرح قوله لا يخرج من علمه قدرة شئ وفي بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال مفترقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد ببعض افعالهم ما صدق بالاختيار فان حركة المرتعش مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر اي فعله الاخر فهو بطريق للباشرة والاى وان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر وما لم يقدر على عدم حصوله بعدا متعال سببه فهو مولد ومعناه اي معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة والثانية بالتوليد عندى ان هذا كلام ظاهري والتدقيق ان فعل المباشر هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالتشريح فالالم يتولد من الضرب والاكسار من الكسر ليساى الالم والكسر قال بعضهم اي الفعل المباشر والمولد بمخلوق لله تعالى بل للضارب الكاسر انتهى كلام المعتزلة وعندنا الكل مخلوق الله تعالى واعلم ان المعتزلة اختلفا في المولدات فذهب النظام الى مذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامي لم يتحقق بعد موته و قال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدما وهو مسقط وذهب ثمانية بن اشرس الى انها حوادث لا يحدث لها وهوبن يي البطلان وزعم ضرار بن حفص ان المتولد ان كان في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلهما فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرعى واستندوا على ان المولدات

من العبد بوجه الأول اننا نجد لها مختلفة باختلاف قُدرة العبد كالام من ضرب الرجل القوى والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوى وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك القملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوى حمل مثقال وهذا سفسطة اجيب عنها بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قُدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امر او نهيا بالمولد كالفعل المباشر فانه يقتل الكافر نهى عن قتل المسلم فلولا انهما من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر اجيب بان التكليف بدعي وجوز الفعل كالقصد الاختيار في مزاولة الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا جرح في تنل زيد عمره اجيب انه امر عرفي وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقيم وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر يجد يندفع بحسب قصد وادته اجيب بانه للعادة الالهية ادعى بعض المعتزلة كابى الحسين الضرورة قلنا يمكن باستدلال اخوانه من جهة المعتزلة لا صغر العبد في تخليقه اى المولد واولى ان لا يقيد بالتخليق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسبا كما هو من هذا الشارح اما التقييد بالتخليق فيبهم ان الاشاعة انما تكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلا تتحالت من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلا تتحالت اكتساب ما ليس قائما بمحل القُدرة اذ محل القُدرة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالضرب والمكسور فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب وفي بحث كان يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بمحل القُدرة فقط وللطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بمحل القُدرة كما علم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوبية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء فانه ليس شئ منهما مقدرا لنا ولهذا اى لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الاعمال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القُدرة على الترك قبل مباشرة السبب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل الاختيارى ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقُدرة والجواب بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاجل قال الممّر والمقتول مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ اى الوقت المقدّر لموته الاجل يطلق على المدة وعلى آخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام الممّر اى بانقضاء مدة حيوته او حصول آخرها او في آخرها على ان الباء للظرفية والشارح حمل على الثانى على وفق قوله تعالى اذ جاء اجلهم ولانه اظهر واختلف فانه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش ولا فلا يخذل قائله اجيب بان الاخذ لكسبه المنهى عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يموت كان القاتل قاطعا لاجل قُدرة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذ لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا هو النسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذى قدرة الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير لا الهى وقع في بعض النسخ من ان الله تعالى مد اجل القاتل قطع عليه الاجل



ولعل الأصل فاسقط النسخ منه والإمداد افزودن دراز کردن لنا ان الله قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد كما يتردد بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدرة واما نفي التردد فلانه علامة للجهل وبانه عطف على قوله بأجل العباد او على قوله ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استد لنا ومثله كثير هذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح لما ترى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل العذاب المستاصل للامة العاصية كما جرى على عاد وثمود ولا يصح ان يراد وقت الموت لانه مقتدر لكل واحد من الامة فللامة اجمال لا اجل واحد اجيب بان كلام من التفسيرين مشهور اما الافراد فاما الالادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جميع انفسهم البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا جاء اجل فلان معنى لنفيه اجيب بوجوه احدها الواحدى وهو ان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا اقرب ثانيها ان جملة يستقدمون مستأنفة وفيه ان الامتياز مع الواو غير ظاهر ثالثا انها عطف على مجموع الشرط والخيار وبعبارة اخرى عطف على مجموع القيد المقيد رابعها ان المقم المبالغة في انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم في الاستحالة خامسها ان مجموع قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح في شرح المقاصد هو ان القيد اذا جعل جزءا من العطف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه او رده عليه بان هذا صحيح ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمر ولا في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمر فالمشاركة فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطلوب ان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اى بعضهم واما ابو الحسين فاتباعه فقالوا المسئلة بدئية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر فلو كان الاجل قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البرر واه الترمذى ابن حبان والمالك فى صحيحهما والبر الا احسان الى الوالد بن وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رقبته وينسأله في اثره فليصل رحمه واه البخارى والنسائ التاخير والاثرا لاجل وبانه لو كان ميتا باجل لما استحق القتل دما في الدنيا ولا عقابا في العقبى ولا دية في الخطا ولا تضامنا في العهد اذ ليس موت المقتول بخلق ولا بكسب كسائر المولدات والجواب عن الاول اى الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة او رده عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدرين كالمذهب المعتزلة اجيب بان ليس المعنى ان عمره قد اربعين سنة على تقدير وسبعين على تقدير بل المعنى انه قد سبعين بلا تردد مع العلم باننا استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنثبت هذه الزيادة المتلك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاها اى الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتهميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تقارض القطعيات

ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم ان مسئلة تغير القضاء من حال الالتمام والحق الذي ل عليه الادلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم للجمل واعتراض عليه بالظواهر والجواب المجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي لقاطع فهو مردود او ماول والتفصيل فنقول احد هاتين زيادات العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكره الشارح ومخلصه ان السبب ايضا مقد كالمسبب بلا تردد وشك اما الزيادة والرد فمجاز عن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرقى هل ترد تداء الله تعالى فقال هي من تداء الله رآه ثانيا قوله تعالى يحيا الله ما يشاء وثبت عند ام الكتاب كبريضا لفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يحوي ثبوت امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآية وجوها اخر من التفسير يقولون ينسخ الاحكام ويثبتها او يحوي ذنوب التائب يثبت الحسنات مكافئا او يحوي من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء عليه يترك غيرها او يهلك قومادون قوم او يعد مرما يشاء ويوجد يبقى ما يشاء ازلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية قال يحوي من الرق وزيد فيه ويحوي من الاجل وزيد فيه رآه ابن مروة قلت خبر احد لو سلم فماول بانه يقطع الرق والعمر مع توفرا سببا لهما الظاهرة من المكسب صحته المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة لعدم الكسب كثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقر صبي من صبيائهم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة للجواب انه موضوع وفي سنده واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيهما احاديث كثيرة موضعته باجماع المحدثين ولو سلم نعمته تفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء قسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والدعاء والدعاء انما ينفع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة محفوظ عن التبدل الا انقلب عليه تعالى جملا تعالى عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي ان القضاء المبرم ايضا يتغير مستدلا بحديث رفع العذاب الحتم المقضى بقراءة البصبي قد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبدالقادر جيلاني قدس سره العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشائخ سئل الدعاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الا الهى ولكن اسأل الله تعالى فسأل فاستجيب لى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدة الملتقى ايسر منها والجواب عن الثاني اى ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب الضمان اى الدية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما الكفى بكلاولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدى التقيد هو طاعة العبد امر السيد اى اطاعة الحق سبحانه لا تركابه المنه عن وهو مباشرة اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذى يخلق الله تعالى عقوبة الموت بطريق جرم العادة وههنا بحث وهو ان التقيد بجواب مستقل وجبت قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النسخ اسقطوا كلمة التزديد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبدى بمحض خارجا عن مقتضى العقل ولا عقليا محضا فلذا جمع ما فان القتل اى ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا اى هو مكسوبة وان لم يكن



مخلوق فحين الموأخذ له لما بين اخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الاشاعرة على ان  
 موت المقتول مخلوق الله سبحانه والمعتزلة على ان مخلوق العبد لانه متولد من فعله فمر عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت  
 مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا  
 يتعلق بما ليس قائما بالقادر اما الدليل على نفي الخلق فاوضح من الشمس اذ لا خالق الا للخلق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشايخ والمعتز  
 معارقال ومبني هذا الاختلاف اى كون الموت عرضا مخلوقا للخلق سبحانه او مخلوقا للعبد على ان الموت وجودى اى امر من جود  
 هو لا على انه كيفية مضادة للحياة بل قول تعالى خلق الموت والحياة لا يعدم لا يكون مخلوقا ولا اكثر من من التكليم على انه  
 عدمى وهو مختار الاشاعرة المتأخرين كالفاضى البضاوى وصاحب المواقف الشارح فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل  
 العدم والملكة فهو عدم الحياة عما مر شأن الحياة وقال بعضهم نزل الحياة عن الحى ورجح الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله  
 عندي ان الاول احسن لان النطقة على الثاني لا تكون حية وفي القرآن كنتم امواتا فاحياكم ثم نم المطابق للعرف العام هو الثاني و  
 قال شروذمة عدم الحياة فيشتمل للمعادات ويكون التقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت قدرة جواب عن الآية والعد موقوف  
 كالموجود وان منع قلنا معناه قد اسبابه وههنا البجاث غريبة البحث الاول وهو ان بعض الفقهاء ذهب الى ان الموت جسم  
 البحث الثانى احتج بعض المعتزلة على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل في الحرب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان  
 موت الجميع العظيم من البشر دفعة بلا قتل من المحالاة العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع في الوباء والطاعن و  
 ناصف بعضهم فقال الموت في قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل للخلق سبحانه وفي الجمع الكثير من فعل العبد لانه خارج  
 للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا في زمن الانبياء عليهم السلام خاصة فلو وقع بدن الاعجاز لبطل دلالة المعجزات  
 وهذه التفرقة في غاية السخافة لا تاجد نسبة القاتل الى المقتول في الحالين على السواء والخارق قد تقع بدن الاعجاز والاستدراج  
 والكرامة والنبى يتميز بالتحدي دعوى النبوة والاعمال واحد اى الوقت الذى تد به الله لموت العبد احد وهذا باقفا الاشاعرة  
 وجمهور المعتزلة الا اننا لا نجوز وقوع الموت الا بية هم يجوزون وقوع الموت قبل كما في المقتول لا كما زعم الكعبي احد المعتزلة وهو ابو القاسم  
 البلخي كما في شرح المقاصد ان للمقتول اجلين تد هما الله سبحانه احد هما القتل وثانيهما الموت وان لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو  
 الموت والمقتول عند ليس بميت زعمنا ان الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان  
 اجلا طبيعيا وهو في الانسان مائة وعشرة سنة ويسمى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو وقت موته بتحلل رطوبة اى  
 بسبب زوالها وانطفاء حرارتها لا انقطاع فروردن آتش الغريزيتين اى المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابلها الحرارة والرطوبة  
 الغريبتان العارضتان المولدتان لأمراض والمراد التحلل ولا انقطاع بل افة واجلا اختراعية اى قاطعة للحقيقة والاختراصة القطع  
 بحسب الآفات كالهدم والغرق والحرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدتها البطن  
 الايمن من القلب ويأتيها الدم من الكبد كل لحظة والحراثة الغريزية معدتها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير يعمل الحرارة الغريزية يتجوار الطيف يسمى الاطباء بالمرح الحيواني المتحرك في الشرايين فالرطوبة كالزيت والحرارة كمنار القليلة وهي السبب القريب للحياة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا قل تولد لها في البدن عرض الضعف اذا انصرفت جوار الموت ثم انصرفت لها قد يكون للاراض والعوارض وهو الموت الاختراحي كانه نطفاء السراج بالمرح وقد يكون للضعف القوي بالمرح لما تنفر ان القوي الجسمانية تولد الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة المتزنة وثانيهما ان الحركات حادثة على البدن وهي محللة للتركيب مجففة للرطوبات هو الموت الطبيعي كانه نطفاء السراج بانها الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص او روي عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابا بربابان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب لم يقصد والتحديد عندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحياة وانهما لا يتزالا تنقصا بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامهما في حول الثمانين والمائة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوته وهذا في معظم المعمور وفي هذه الامة مع جواز اختلاف البلاد والازمنة في طول الاعمار قصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما يبطل للشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الا فانت استحالة الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل الحياة بعد هذا وهذا يصادم الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب بمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرق هو بالكسر النصيب مصدر بمعنى اعطاء النصيب لذا قالوا في قوله تعالى رنتناه رنتنا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختارة البيضاوي مستدلا بقوله تعالى وتجعلون رنتكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القرآن التذييب فيه نظر لان يصحح في معناه وتجعلون شكر رنتكم كما هو المأثور وقال العلامة اكل الدين بن محمد في شرح الكشاف اصله مصدر بمعنى الاخراج وشاع في اللغة اولا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشروعا على اعطاه الله تعالى الحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخلق على المخلوق قال المصنف الحرام رنتي لان الرق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله بيلفه الى الحيوان فيأكله يشربه وانما سكت عنه لظهوره بالمقايضة او لان الاكل قد يطلق بحيث يشمله هذا التعريف ما اخذ من المواقف او روي عليه قوله تعالى وما رنتهم ينفقون اذ لما اكل يستحيل ان ينفق ويحاج بان المنفق يسمى رنتا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكروه لانه في حكم الحرام قلت لا حاجة اليه لانه ليس بصدد الحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرق وعديل عن لفظ التعريف لانه انساب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرق في الآيات بما يتغذى به الحيوان ما كولا او مشربا بالخلوة عن الاضافة اضافة الرق الى الله تعالى مع انه اي الاضافة معتبر في مفهوم الرق وذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرق الى نفسه فلو كان الله هو الرق اق فرغم المعتزلة ان الحرام لو كان رنتا قالوا



مما ساقه الله تعالى الى العبد واللازم باطل لانه يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولا يلزم ان يكون اكل الحرام  
 معذرا قلنا لا يقبح منه شيء والاكل يؤخذ بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان  
 الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما الكسب بالادوية لا بالاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في  
 ادخالها التعريف واعلم ان الاشاعرة في تفسير الرزق اقوالا والذي ذكره الشارح هو الملامم الكلام المع فيما بعد فاحدها انه  
 كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي او غيره قال السيد السند هو من هب الاشاعرة وقال الامدي هو المعتقد خلافا  
 لمن خص بالتغذي واورد عليه اولاه ان يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره بخوازان ينتفع  
 احدهما باللبن تطولا والاخر شرها واجيب بالتزامه لقوله تعالى وما رزقتموه ينفقون لكن لا يلزم قول المصنف ولا يأكل انسان  
 رزق غيره الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهذيب هو الاول وافضل منه لاشتماله على الاضافة  
 الثالث انه شيء خصه الله تعالى بالحيوان وممكن من الانتفاع به هو مختار البيضاوي وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع  
 بالفعل ويرد عليه ان ما كوكل الدواب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروا تارة بمملوك اي المجهول  
 ملكا والجاءل هو الله تعالى فالتفسير مشتعل على الاضافة ياكله المالك او رزق عليه او لا المفصوب والمسرقة اذا اكلها من يملك شيئا  
 اخر دفعه ظاهر بان المراد مالك المأكول وثانيا خمر المسلم وخزيرة اذا اكلها وكذا خمر الكافر وخزيرة عند من يجعلهم مخاطبا  
 بالفريخ واجيب بوجه واحد هان المراد بالمملوك المجهول ملكا بالاذن الشرعي ثانيا ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثا  
 ان المراد هو الملك من حيث الاكل والخمر والخزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به  
 ذلك اي ما لا يمنع اكلها لا يكون الاطلاا اقلت يخرج مال المجهول قلت هو ممنوع من اضاغة لا من الانتفاع به تصرفه  
 فيه ليس انتفاعا بل اضاة اقلت يدخل المباحات كحطب الصحراء مع انما لا تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و  
 يرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا ملك لها مع ان كون الدواب غير رزق وقبح  
 باطل لغت وعرفا وشرعا لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم  
 يأكل للحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المفصولة لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل لوجهين احدهما  
 اجتماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشروح ثانيا لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها لان وقوع  
 النكوة بعد النفي مع من الاستغراقية يفيد عدم الحكم لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجه الاول  
 انه تدساق اليه كثير من المباحات لكنه اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مد فوج بصبي غري بالحرام  
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني انما انتصو حيوانا لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال  
 عليه لان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا في الرحم رزق له ثم اذا تولد فانتهى به الهواء للتنفس رزق واجيب بان الجنين  
 ليس اية في الارض والنفوس لا ينجى رزقا لغت وعرفا وشرعا الثالث انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فما هو جوا بكر

فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالأمام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا يندفع بهذه الاجابة وهو انه لو لم يكن الحرام  
 رزقا كان المتغذي بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشميرين مثلامر وقابالمأكول والثاني باطل لان  
 قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من المأكول  
 وغيره ومبني هذا الاختلاف اي ان الحرام رزق عندنا لمعتزلة على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه  
 لا رزق الا لله وحده قيل من عطف الله رزق على الملزوم وعندنا عطف تفسيره لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان  
 العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستند الى الله تعالى اي منسوب اليه لا يكون قبيحا وتركه لا  
 يستحق الذم والعقاب فهذه مقدّمات ثلث الاول ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان اكل الحرام معذب <sup>لله</sup> الثالثة  
 ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدّمات الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فثبتها  
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام رزقا لم يكن عليه عذاب وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب اذ ذلك لسوء مبارة  
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة فهو من هذه الحيثية قبيح وازساقه  
 الله تعالى وبالحكمة السوق حسن والسوق قبيح لما تقر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزاد له الواضحة على  
 ان الحرام رزق حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم اذ الله كتب على الشقة فلا اراني الرزق الا من وفي فاذن لي في الغنار من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لا اذ ذلك ولا كرامة كذبت اي عد الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزق مكان ما حل  
 الله لك من حلاله <sup>ابن</sup> ماجه وكل من يستوفي اي يستتم رزق نفسه حلالا كان او حراما فاذا مات لم يبق من رزقه  
 شيء لحصول التغذي بهما جميعا لتقليل كون الحرام رزقا ولا يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره  
 رزقه لان ما قد ساء الله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم للجل والعجز تعالى عز ذلك وهذا  
 وجوب امتناع بالغير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا فسر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان  
 رزقه او يأكل غيره رزقه الحق عندنا ان الرزق مستعمل بكل من تفسيره الاشاعرة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى وما لهم  
 ينفقون والحمل على مجاز المشافهة مما لا ضرورة اليه بقي ههنا بحث الشعر لم يذكره المقم والسعر بالكسر تقدير قيمة الشيء طعاما او  
 غيره فان قل القيمة فهو رخص ان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة لانه اتفاق المتبايعين على  
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الادخار الرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى  
 وان كان له في الظاهر اسباب واقعة باختيار العباد وعن

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى  
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف في تفسيرها فقال بعض الاشاعرة الهداية خلق الطاعة في العبد والاضلال



خلق المعصية فيه بناءً على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين أن خلق الطاعة ينافي استحقات الثواب خلق المعصية ينافي استحقات العقاب إيه هو قبيح ونسب الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوده العبد ضالاً إلى غير ذلك من التاويلات الباطلة قال المصنف والله تعالى يفضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة ولا هتد عند المشاعر لأنه الخالق وحده فتكون أفعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة أو معصية وفي التقييد أي تقييد الاضلال والهداية بالمشية اشارة إلى أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لأننا في بيان الطريق عام في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضائعاً وقد أشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم إلى أن البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال أي اشارة إلى أنه ليس الاضلال عبارة عن وجود العبد ضالاً أو تسمية ضالاً أولت المعتزلة الاضلال بوحدة أحدها أن همزة الأفعال قد تكون لوجود المفعول على صفة كقول بعض العرب حاربناكم فما أجبنكم وساناكم فما أبخلناكم أي ما وجدناكم على صفة الجبن البخل بمعنى قوله يفضل من يشاء يجده على صفة الضلالة فلا يلزم أن يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً من معناه تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وجعل الملكة الذين هم عباد الرحمن أناثا أي سموهم أناثا للقطر بانه لا قدرة لهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقدماء المعتزلة فدفعوا الشارح بقوله إذا معنى لتقليد ذلك أي الوجدان التسمية بمشيئة الله تعالى أما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شيء شاء ذلك أو لم يشاء وأما التسمية ففيها نظر لأنهم يسمون تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بأن قولك يسمى الله من يشاء بالاضال يفيد أن التسمية موكولة إلى محض مشيئة من غير نظر إلى وصف المسمى فيجوز أن يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد يوجه بأن التسمية موقوفة على اختيار العبد الاضلال فهي مقيدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه ثالثاً أن الاضلال كناية عن منع اللطاف المجاذبة إلى الخير واورث عليهم أن المنع بخل فلا يجوز على أصلكم فاجابوا بأنه علم أن اللطاف المجاذبة لا تنفع فيهم ويرد بأنه يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه اربعاً أن الاضلال من التذليل والاضلال ويدفعه فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامساً أن المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل إلى الله تعالى مجازاً لأنه خالق الشيطان ويدفعه أنه يلزم على أصلكم أن لا يخلق الشيطان لأنكم لا تجوزون أن يخلق الله تعالى الاضلال في مكلف واحد فكيف تجوزون خلق من اضل أكثر المخلوق ثم اعترض على المشاعر بأنه لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم إذ خالق عندكم غير الحق سبحانه مع أنكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق المعصية لم ينسب إلى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية إلى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسبب فان من أرقام المجاز نسبة الفعل إلى السبب كقوله تعالى إذا نلت عليهم آياتهم زادتهم إيما ناً نسبت الزيادة إلى الآيات مع أنها فعل لله سبحانه لأن الآيات سببها كما يسند إلى القرآن هدى للتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي وقد يسند الاضلال إلى الشيطان مجازاً لأنه السبب بإيقاع الوسوسة كما اسند إلى الأصنام كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم رب انهن اضلن كثيراً من الناس والمخلص أن الاسناد إلى القرآن والأصنام مجازاً بإجماع الطرفين لأن حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور إلا من

فاعلم مختار فكذا الاستناد الى الرسول والشيطان الرحيم يكون مجازا ولما كان النقول عن كل من الاشاعة والمعتزلة في تفسير الهداية اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشاخر من الاشاعة ان الهداية عندنا خلق الاهتداء والطاعة وهذا التفسير هو المختار او روي عليهم نحو قوله تعالى وإما توفى قد ينهم فاستحبوا العبي على الهدى اذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لجر يتخلف الاهتداء عنها فاجاب بقوله مثل هذه الله تعالى فلم يمتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز يرسل من باب اطلاق المسبب ارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء سرنا اي مطرا ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا اي مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه اخر وهو انه يحتمل ان ثمر الامتنان ارتد اوفيه انهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لان العبد خالق لا فعالة عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد صلوات الله تعالى عليه وسلم لا تقدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لانه صلوات الله عليه وسلم لم يبين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ودفع اذ لا بانه لا وجه في التخصيص بمن احببت ورضي بان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم المشية في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء والاية نزلت في ابي طالب كان عم النبي صلى الله عليه وسلم وهو يحب اسلامه وكان ابو طالب يريه في صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصبات في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه الاذعان والتسليم وترك ملة الكفر كان يقول يا ابن اخي انت نبي صادق ولكني اخترت النار عل العار كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون رآه البيهقي فشيح الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القاري الهروي مع انه تعالى او صلوات الله عليه وسلم يبين لهم طريق الثواب دعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واودع عليه انه مصروف عن الظاهر عند اهل السنة اي اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التشبث وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظران البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكره تفسير بعض الاشاعة وبعض المعتزلة وهذا البحث المذكور في كتب الكلام وللبعض من الفريقين تفسير اخر مشهور يخالف الاول والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للتيقين فاشار اليه بقوله والمشهد ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب ارادوا الايصال بالفعل والام يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الاول للاشاعة ان قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدر الحق سبحانه اختيارا فينتافي



الثواب اجيب بان العبد عند هم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يد لهم الحق سبحانه  
لا يمكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالا وظهريه الفرق بين هذا التفسير للعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول  
عندهم بخلق الله سبحانه يستحيل يدنه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة الاول ان البلغاء  
يستعملون الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا اياكم لعل هدى ادى ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب  
معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدى غير الاهتداء ومقابل  
الاول الاضلال وثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والتعدي اعتبار الوصول في اللازم يستلزم  
اعتبار في المتعدي وفي الاستلزام نظردفعه بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انعكاس  
الثاني فعل فالاستلزام ظاهر روى السيد السند بانه يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانيا ان المقابل هو الضلال المبين لا  
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخل في الهدى اجيب بان الكلام  
مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا لا يلزم ادخل الضلال  
في الهدى فاعلم ان التوصيف للتنبيه على ان الخطاب في ضلال ظاهر الا للتقييد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه  
هدى كما يمدح بكونه مهتديا والمبدول لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لا يستحق الذم واجيب اولا بان التمكن  
من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في  
نفسه فضيلة عظيمة دفع بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى ومهتدى وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانيا بان  
غير المنتفع من الهدى انما لا يسمى هدى لان الوسيلة اذ لم تنفض الى المطلوب كانت كالعدم وهذا الجواب للامام ودفع تارة  
بان الجواز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهتدى بالاستقامة ولو كان مجازا لزم وجود  
جواز الحقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر كثيرة الوجه الثالث  
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطعه فانقطع فكما ان الانقطاع لا زوم للقطع  
فكذا الاهتداء للهداية اجيب بوجوه احد ها ان الزوم في المطاوع يمنع لقولهم ارته فلم ياتم وهذا الجواب للامام ورد  
اولا بان حقيقة الايتماصير ورته مأمورا وهو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامثال مجازا ثم صار حقيقة عرفية وهو  
بهذا المعنى ليس مطاوعا ثانيا بانه نادر والحجة في اللغة بالشواذ وثالثا بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مختارا  
لذا يلزم سقوط اختياره وثانيا انا لان لم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هدا فلم يهتد بانه مجاز من عدم الوصول هذا  
ما ورد ناله تنجيزا للخوارق اما الجزم بالحق في نحو هذا المسئلة فانه خطر القتاد وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يصل الى  
المطلب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل ويتبدل عليه بقوله تعالى اما تمق فهدى ينهم فاستجوبوا العى على الهدى و  
هذا التفسير هو التفسير الاول للعتزلة او قريب منه لانا احبب الفاضل الجيالى على ر تفسير الاول للعتزلة بما احتج به صاحب الكشاف

على صحة التفسير الثاني لهم وذا من الجواب بقى ههنا بحاث الاول ازلت ما السبب في اختلاف النقل عن الاشاعرة اجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعى المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثاني المعنى اللغوى او العرفى ثم لا يخفى ان الخلاف الاول كلامى مبنى على مسألة خلق الافعال واما الثاني فلغوى لا يدعوا اليه غرض شرعى بل مرجعه تتبع الاستعمالات ولا غرض للتكلم في البحث عنه لذا وافق بعض الاكابر فيه المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ الخلاف الثاني هو من غلط الناظرين في الكشف فان الزمخشري اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لا بناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة كما ان الزمخشري اختار اللاحق في الحمد لله للجنس اختار بعض المفسرين ههنا الاستغراق فزعم المتأخرون ان كون اللاحق في الحمد للجنس مذهب المعتزلة والاستغراق مذهب اهل السنة مع انه لا يتعلق بذلك شئ من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية راه نمون فهو حقيقة في هذا المعنى ومجاز في الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازي وقال صاحب الكشف بالعكس قال الزجاج والراحدى موضوع للقول المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا بأس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن خرج عن القانون الا استظهر داوان دعوى التحيز يوهن اسناد كالات المستدل من اى جانب كان البحث الثالث اسناد الشارح في شرح الكشف ان الهداية متعدي بنفسها الى المفعول الثاني وبالى وباللام ومعناه على الاول الايصال وعلى الآخرين اراءة الطريق لخواهدنا الصراط المستقيم. والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم في الآية وزل عن الصراط المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم. انما يجب ما ثبت شيئا من الاعتزالية استخراجهما الى الشريعة لحد ههنا ان استحقاقه يبرهن الواجب. وما كان ناقصا بنفسه مستكملا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثانياها ان الوجوب فرع للحكم ولا يحكم على الله سبحانه شيئا ثالثاها ان الوجوب الشرعى لم لان فرع التكليف والتكليف منه لا عليه كذا الوجوب العقلى لانه مبنى على عقلية الحسن القبح فيه عندنا نظر لان الحسن القبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حقه صاحب الموانف وقد تقررت تنزيه الواجب عن النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقيم العقل جلا يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف وما هو اصح للعباد فليس يوجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذهب احد ههنا للجبايى قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع في دينه يلزم ترك الواجب في مزمات كاذبا ثانياها بعض معتزلة بصرة قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في مزمات صغيرا ثالثاها المعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح في الدين الدنيا ما معنى ما هو الاوفق بالحكمة وتبين نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصح في حق هذا الكافر هذا المذهب لا يرد عليه شئ من الفاسد التي ذكرتها ويوافق كثيرا من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكر



الشارح في بحث ارسال لرسول لكن الماتريديّة يفرقون في اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وسلم واجبه من الله عليه والا  
 اي لو كان اجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر والاخرة اذ العدم اصل له من العذاب الدائم وان خلقه امانة طفلا  
 او سلب عقله ولما كان له تعالى منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اي الهداية والافاضة  
 اداء للواجب وفي التنزيل بل الله يمين عليكم ان هذا لكم للايمان وشكركم واجبه اجتماعا وليد عليه ان العبد محمود ومثاب على  
 الطاعات الواجبة والجواب اولا الاستحقاق ممنوع عند نابل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بيان معنى اداء الواجب فعل ما يكون  
 تركه محالا وعدم المنته على العباد والاستحقاق على هذا ظاهر يخرج عن اختياره اعترض عليه بان الالب يكون له منته واستحقاق  
 شكر على الالبين في شفقة عليه مع انه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع بل المنته في الحد منه الاختيارية ولما كان امتثاله اي  
 وضع المنته على النبي صلى الله عليه وسلم فورا امتثاله على ابي جهم هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منها غاية مقدرة من  
 الاصل له اذ من هبهم ان كل ما قد الحق سبحانه عليه من الاصل فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على  
 الطاعات وكشف الضرر اي الشدة والبسط اي سوال الكثرة والخصب والرخاء وكلمة متعلقة بالبسط اي كثرة النصب والرخاء  
 معنى اسم كان معرانه قد ثبت سوال هذه الامور عز الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جاء تعليم سوال  
 بعضها في القرآن لان ما لم يفعله الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة تفتح اليهم  
 اي فساد او محل فساد ضد المصلحة له اي لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقي في قدرة  
 الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شيء اي لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اي بجميع ما يجب عليه  
 من مصالحهم اذ لو كان شيء منها باقيا في قدرة ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدرة متناهية وهو محال و  
 لعبي بفتح اللام والعن وسكون الميم واللام للقسم والعمر هو الحيوة مبتد محذوف الخبر اي حيا في مقسم به هذا القسم عجيب  
 من الشايع فان القسم بغير الله تعالى حرام وذاتية التوجيه ان يقال اراد الالهة بخالق عمره اقلت كيف حلف الله سبحانه بالشمس  
 وضحي والليل والنهار اجيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بانه على الحدف اي خالية باذن بالكسر مفسد هذا الاصل اي  
 القاعدة اعني وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اي اظهر من دحضها واكثر من  
 ذي الاخصاء ولا يعيد ان يتضمن الفعل لتفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقيه فالمعنى اظهر بعيدا من الخفاء واكثر بعيدا من الاخصاء  
 وقد ذكر في شرح المقاصد مفسدة كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصل يخرج لابل عدم الدخول  
 ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد آلاف سنة ليزيد اعمال خيرة ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي ما ناكثا لان  
 طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق ابليس لانه مبدأ الشر والقبائح في العباد وذلك اي ظهور مفسداتهم وكثرتها  
 لقصور نظرهم في المعارف الالهية جمع معرفة اي لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا محال صفاته ورسوخ قياس القائب على الشاهد  
 في طبائعهم كقولهم يجب على السيد ان يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره وغاية متشبهتهم اي اقوى دليلهم وهو اسم مفعول او

طرف من التثبت وهو التمسك والالتصاق بشئ في ذلك في وجوب الأصلح ان تركه الأصلح يكون بخلافه وبفتحيتين  
 أي جهلا لأنه ان تركه مع العلم بكونه أصلح فخل أو بدنه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق للمانع المراد بما هو ما يعتقده الناس  
 مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبت بالأدلة القاطعة كونه ضد الخل أي  
 كونه للمانع وحكمة على بالعواقب أي بان عاقبة هذا الأمر خير وهذا الأمر شر يكون محض عدل وحكمة خبر ان أي اذا كانت  
 الشئ حق الشخص اليكم فمنعه عن رجل لا حق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا بخل وجمل فكذا فيما نحن فيه إما كون المنع  
 عدلا فلا لأنه تعالى انما منع حق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا بخل اذ البخل  
 هو ان يمنع الفنى حق الفقير الثابت في ماله وإما كون حكمته فلا لأنه حكيم واسرار حكمته تعالى وعلمه بالمصالح اجل اعلی وادق  
 واخفى من ان تذكرها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالى كل  
 حكمة ومصلحة وان لم نعرفها فيجب ان يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترتيب  
 ثم يجب ان يعلم ان هذا الجواب مبني على تسليم لحسن البقر العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق  
 الاشعري فالجواب انه لا يقهر من الله شئ وانما اختار الشارع الاول لأنه اقرب الى المعقول واخبر بعض المعتزلة بان الفعل يجب  
 عند جود القدرة والداعي اليه انتفاع المانع اجيب بان هذا وجوب الفعل عنه أي لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه  
 انما النزاع في وجوب الفعل عليه أي استحقاق الذم على الترتيب ثم ليت شعري الشعر بالفقر العلم وخبر ليت محدث أي ليت  
 على حاصل فظاهر هذا التركيب الثماني لحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخالف بان لا علم له بما معنى وجوب الشئ  
 على الله تعالى استفهام اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظم لأنه تعالى منزلة عن ان يذم او يعاقب اما العقاب  
 فلا لأنه غير متصور وهذا باتفاق الطرفين وإما الذم فلا لأنه المالك فله التصرف في ملكه كما شاء وهذا مبني على ان الحسن البقر شرعا  
 لا عقليان ويؤيد بان السيد لا يملك قتل عبده والجواب ان هذا للبقر الشرعي وايضا ليس ما ليكنه كما ليكنه الحق سبحانه ولا لزوم  
 صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن أي لا يقدر الله سبحانه من الترتيب بناء على عدم التمكن على استلزامه أي الترتيب محلا من سفه  
 او جهل او هبت او بخل وخو ذلك من النقائص لأنه أي حمل الوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار أي كوز الصانع  
 مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل اضطرار هو منزلة عز ذلك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوارض البقر وقد يضم اليه  
 والنقصان أي الفلسفة التي عيدها ظاهرا أي قول لا يجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والمخضر  
 ان للوجوب معنيين شرعي وعقلي الاول غير متصور في الله سبحانه الثاني مذهب فلسفي فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه  
 وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه احد هان معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك فهذا معنى ثالث  
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفع بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الأصلح لاستلزامه  
 المحال ان جاز بالنظر انفس فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لا شئ له على المصالح وان كان ممكنا في نفس عندي



ان بين القولين فرقا وهو ان الفلاسفة لا يجعلون للصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان المصالح  
وواعي عندهم وايضا لا يخفى ان المنكر من الفلاسفة انما هو الايجاب الثاني لوجوه القدر والاختيار وجوب الصدق والعواض  
لا يتسلم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بافعاله لا ينافي اختياره فيها ثانيهما ان المعنى انه يفعل البتة ولا يتركه ان جاز  
الترك كما في العاديات فاننا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبيا في هذا الا ان مع انه جازر وهذا تاويل متأخرى المعتزلة فعلى  
هذا ليس شيء من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر كما يقول الفلاسفة وبانه لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت  
لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لا شتر كما في جزم العقل بوقوعها ثالثهما ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى  
الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المصنف وعذاب القبر مبتدئ والخبر ثابت والاضافة بمعنى في وتبيل عذاب  
اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبولا ام لا وانما اضيف  
الى القبر نظرا على الغالب للكافرين الصريح ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفي في بحر الكلام  
ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان وليقض عَصَاة الْمُؤْمِنِينَ قال النسفي في بحر الكلام المؤمن  
العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعود اليه يوم القيمة انتهى وقال السيوطي هذا يخرج الى دليل  
قلت السيوطي اعرف من النسفي بالاحاديث والانتفاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل جبرئيل وميكائيل في  
الرؤيا عن رجل يدور اسنحج فقا لا انه الرجل ياخذ القرآن فيرضه فينام عن الصلوة للكتابة يفعل به هذا الى يوم القيمة رواه  
البخاري نخص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب فمنهم الشهيد فحقن مقداره من معد يكرب قال رسول الله  
صلى الله عليه وآله وسلم للشهيد عند الله ست خصال ينقل في اول وقعة مزدمة ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر  
الحديث رواه الترمذي وعن خالد بن عرفطة فروغا من قتل بطنة لم يعذب في قبره رواه ابن ماجة وعن انس فروغا من مات يوم  
الجمعة وفي عذاب القبر رواه ابو يعلى وعن ابن مسعود قال من قرئ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منعه الله بها عذاب القبر  
رواه النسائي وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يكلمه الله ويحييها للحارة متعلق بالعذاب والتنعيم اشارة الى ان هذا الاعتقاد  
الجهل كافي واما البحث عن كيفية تقيدها فغير لازم لغرض دقتة ويحتمل ان يتعلق بالتنعيم فقط رفعا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد  
من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تألمها كانه يحضر التنعيم في الاكل والشرب ونحوهما وهذا اى ذكر العذاب التنعيم معا اولى  
ما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على للاقتصار على ان النصوص الواردة فيها اكثر  
وذلت لان الرعييد المنع في الدعوة والزجر وعلى ازعامة اهل القبر بتشديد الميم اى اكثرهم كفارة عصاة والتعذيب بالذكر  
احدا اى اليتق هذا دليل المقصرين وانما كان ما فعله المصنف اولى لان الاقتصار على احدا القسمين في مواقع البيان قد يربهم نفق القسم  
الاخر ولان المشرع هو اعتقاد العذاب التنعيم معا ولان عرف الشرع غالبا جمع البشارة والانتذار ولان التنعيم حال الانبياء عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وسؤال منكر ونكير منكر بفخر الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه ونكير فعيل بمعنى مفعول اي من لا يعرفه قال الحكيم الترمذي سميا بذلك لان خلقهما لا يشبه خلق الانسان لا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما انس للناظرين وزعم ابن يونس من علماء الشافعية ان اسم ملكي المومن مبشر وبشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الطليبي احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤل جماعة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرافيعث الى كل ميت اثنتان منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين يدخلان القبر عقب الدفن اذ ارجع الناس عنه كما في الحديث انهما اسقيا بحران اشجارهما كان اصواتهما الرعد العاصف وكان اعيانهم البرق الخاطف ثم اياهما يهتفي فيسئلان العبد عن ربهم دينه عن نبيه وقال السيد ابو شجاع هو احد اعظم علماء الحنفية ان للصبيان سؤالا قال القرطبي يكمل لهم العقل ويهيمون الجواب وقال الضحاك بن مزاحم يسألون عن الميثاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال اللهم رقه العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف وفسر الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصبي الصحيح الصواب وبه افق الشيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال للنفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سؤال منكرو ونكير وكذا الا نبيا عند البعض والصحيح خلافه قد صح انه لا سؤال لبعض صلحاء الامم فالنبي اولى فعن ابوامانة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابط في سبيل الله امن الله فنتت القبر ثم اياه الطبراني وعن ابى عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر ثم اياه الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل عن حال امته وهذا غير بعيد لانه ليس فتنة ثابت كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبر اخر ثلاثة امور بان الفهمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منها لا الى مجموعها كقول والده ورسوله احق ان يرضوه باللائل التبعية اي المسموعة من الشائع وهي الايات والاحاديث لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبرها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الامر الممكن الذي اخبر به الشارع يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص لواثر فيه ما اول مصر في عن الظاهر والنصوص الموهمة لا ثبات جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانها ما ولته بالقدة وقوله الرحمن على العرش استوى فان الاستواء ما دل بالعلقة التامة والقدة القاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها علم ما نطقته به النصوص قال الله تعالى النار مبتدأ والخبر يعرضون عليها والضمير لال فرعون اي يحرقون بما من قولهم عرض الامير الاسارى على السيف اذا قتلهم غد او عشيا اي اطل النهار اخر وهذا يحتمل ان يكون عبارة عن الدمام ويحتمل ان يكون على حقيقة فيكون عذابهم في غير هذين الوقتين بنوع اخر غير النار عن ابى هريرة انه كان يقول في اول النهار ذهب الليل وجاء النهار عرض ال فرعون على النار في العشي جاء الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على النار فلا يسمع صوت احد الا استعاذ بالله من النار ثم اياه البيهقي وعز الامام الاوزاعي احد اعظم السلفان رجلا ساه بعقلا على ساحل البحر فقال اننا نرى طيراسا يخرج من البحر فتغوص عند العشي بيضا قال في حواصلها الراس ال فرعون يعرضون على النار فتخرجها وتسود ريشها ثم تغرق الى اوكارها



ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لأنها مع طول زمانها كساعة عند الله سبحانه وإعلان بعث الموت يقع في ساعة أحد  
 والظرف منصوب بمحذوف أي يقال ادخلوا قبر الأمام نافع وجمرة وحفص بقطع الهززة من الإدخال والظاب للملكة قرير  
 الأكثر وبوصلها من الدخول والظاب لآل فرعون آل فرعون مفعول به على الأول ومنادى على الثاني أشد العذاب عذاباً  
 أشد من عذابهم قبل الساعة وأشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا ناراً و  
 الاستدلال بها من وجهين أحدهما إلقاء التعقيب بلاهلة تأنيهاً لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية  
 أما الجواب عن الأول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة إلى زمان الآخرة والله تعالى فلم يعتد به عن الثاني بانه  
 من قبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتأويل الحاجة إليه وقال النبي عليه الصلاة والسلام تنزهوا أي تطهروا وأصله طلب  
 النظافة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحريز عنه حتى لا مكان وغسل ما أصاب منه فإعادة عذاب القبر منه عامة الشيء  
 بالتشديد أكثره والحديث رواه ابن أبي شيبه وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة في بلفظ تنزهوا ومن أشد ما ورد في هذا  
 الباب حديث سعد بن معاذ في سيد الأنصار مات شهيداً وتحرك العرش العظيم فوجأ روحه وفتحت له أبواب السماء ونزل  
 على جنازة سبعين ألف ملك وحملت جنازته ونزل النبي صلى الله عليه وسلم في قبره وبالحيلة مناقبة كثيرة ومع ذلك ضمنه  
 القبر حتى اختلف أضلاع من أصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله  
 تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت أي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الأمر وثابت في قلبهم على بديل  
 اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الحجة الدنيا أي في القبر عند سؤال منكرو  
 تكبر وفي الآخرة عند سؤال الموقف وقال بعضهم في الحجة الدنيا أي عند ثبوت الكفار فقد عذب الكفار كثير من المؤمنين  
 المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم أو هو الختم على الإيمان وفي الآخرة أي في القبر لانه أول منزل من منازل الآخرة وآخر منزل  
 من منازل الدنيا فيصير اعتباراً من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر أي نزلت في شأنه وهذا يعم الخلاص منه و  
 الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن أحوال القبر من ذكر الخاص وإرادة العام إذا قيل بدل من عذاب القبر بدل  
 اشتمال له أي للميت من ربك وما دينك ومن نبينا فيقول ربنا الله وديننا الإسلام ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم رواه  
 الأمام أحمد والبيهقي بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري وابن حبان والحاكم عن أبي هريرة في قد جاء معنى هذا الحديث عن كثير  
 من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر صاحب يدفن فقال ستغفر الصالحين  
 وأسأل الله التثبيت فانه لأن يسأل ربه اليه في وقال عليه السلام إذا قبر الميت ماضى مجهول بالتخفيف أي وضع في القبر  
 اتاه ملكان أسودان أزرقان بتقديم الزاء المعجمة على الزاء المهملة منازقة بالضم وهي بالفارسية كبوى والمراد زرقه العين  
 وهذا اللون فيها أهيب قيل العرب تصف العدو بزرقه العين لأن الروم كانوا أعدائهم وهم زرق يقال لأحد هماً المنكر والآخرة  
 النكير فيقول لا ما كنت تقول في هذا الرجل الإشارة أما لحسن النبي صلى الله عليه وسلم في الآخرة أن أوله ينكشف صوتاً على

الميت والاول فخر شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال الشيخ محي الدين صاحب الفتوحات ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اى فى الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسر محمول اى يوسع له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين اى طولاً وعرضاً والمراد حقيقة سبعين او المبالغة والسعة وجاء فى بعض الاحاديث يفسر له مد بصره اى ما يبلغه بصره ولعل هذا بتفاوت الاستخاص قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فيقول يجعل الارض التى حول الحفرة كالهواء فى بصره وعندى انه لا دليل على استحالة كون المحمد سيعاً على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال فى قصر الزمان وطوله بالنسبة الى شخصين ثم ينزل فيه فيقال له نعم اى استرح فيقول يرجع الى اهلى فاخبرهم اى ابشرهم باذن الله تعالى غفرلى فيقولان له نعم كنومة العروس بفتح العين جديد العهد بالكاح ويطلق على الزوج والزوجة الذى لا يوقظ الا يقاظ بيد ركز ان الاحب اهله اليه وهو عرسه حتى يبعث الله من مضجعه ذلك اى لا يزال فى القبر منما حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقاً قال سمعت النابى يقولون قولاً من انكار نبوته وتكذيب بينة نقلت مثله لا ادرى ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال لا ادرى التمنى عليه الا لتيام فرايم آمدن فيلتئم عليه حتى يختلف اضلاع جمع ضلع بالكسر هو بالفارسية يهلو واختلاف الاضلاع ان يصير اليمنى منها يسرى واليسرى منها يمنى فلا يزال فيها اى فى الارض معذباً حتى يبعث الله من مضجعه ذلك رآه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التى يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع او حفرة من حفر النيران الحفرة بالفهم بالفارسية مغاك كاويد والنيران بالكسر جمع نار وادرجه بلفظ الجمع بخلاف الجنة فهو يلا والحديث رآه الترمذى عن ابى سعيد والطبرانى عن ابى هريرة ثم المحدث محمول على ظاهرة عند المحققين وقد شوهد الرجوان والياسمين فى قبور الصالحين والنار فى قبور غيرهم وبالجملته احاديث فى هذا المعنى فى حال القبر وفى كثير من احوال الآخرة كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة متواترة للمعنى وان لم يبلغ احادها بمد الهمزة على افعال جمع اى لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبينا ان تواتر الخبر اما لفظى وهو ان يكون اللفظ منقولاً بعينه كالقرآن المنقول بلفظ المتفق عليه بين الراى واما معنى وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مراداً من الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظ مراداً بالتواتر كحادثم والتواتر المعنوى ايضا حجة كاللفظى فان المخبرين خبرونا بوجوب بغداد بالفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشتركة ثم تدوى احاديث عذاب القبر وسؤاله عن جمع عظيم من الصحابة فمنهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء بن عازب والدارى وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبد الله بن الصامت وعبد الله بن راحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة وابو الدرداء والزهيرة وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثم روى عنهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطى احاديث القبر الاخوة فى كتابين شرح الصدور فى احوال القبور والبدن الساخرة فى احوال الآخرة ومن وجد هماً وجد الجحائب بقى ههنا



مسألة يجب العلم بها وهو ضغط القبر وقد دل الحديث على انها نعم للطبع والعاصي فعزائشة رضوان الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للقبر ضغط لو كان احدنا جرحا من الجرح اسعد من معانيه <sup>رواه احمد عن ابى ايوب</sup> ان صبياد فن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو انك انفتحت من ضمة القبر لانت هذا الصبي واه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصنعدي لا يخرج من الضغط صالحو ولا طالح غير الكافر يؤم له الضغط والمؤمن يضغط في اول نزوله القبر ثم يفسح قبره وقال الحكيم الترمذي ما من احد الارضية قصص من الطاعة فجدلت الضغط جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضغط لهم وعزائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكروني وكبر وضغط القبر ليس ينفعني شيء قال يا عائشة ان اصوات منكروني كفي اسماع المؤمنين كالاغث في العين ان ضغط القبر على المؤمنين كاهل الشقيقة يشكو اليها انها الصلح فتغير راسه غمزا فيقاراه اليهم في وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض بالجر عطف على المعتزلة وهم قوم يفسرون الخلفاء الثلاثة وسما بذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم اشرب الخمر لاختلافه و بايع الناس فجلدت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حب ابى بكر وعمر حتى تنصرك فقال لا تبرأ من وزيرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضوا اى تركوا حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سما بذلك لانهم رفضوا دين الحق لان الميت حماد بالفتح لا حيوة له ولا ادراك تفسير الجهاد فتعذيب محال فالنصوص الناطقة به ما ولته واجاب الصالحى من المعتزلة وبعض الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة واراد عليهم ما ترى من تسليم بعض الاجزاء لا يشجار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان من هؤلاء ايهب من خشية الله فلا يعبدون ان يخلق الله سبحانه في الجهاد ادراكا يكون سببا للتلاذذ والثناء واجيب بانه يكون شر حيا لا جهاد اوليس الحية منحصرة فيمن يفعل الافعال الاغتيا سرية والجواب ان يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت او في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل قبل الموت قد ما يدلك الم العذاب اولذا التعقيم وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحياة ما تسميه حماد اقال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده واما تسميتهما حمادا وامواتا فانما هي بالنسبة الى الحية الحاصلة لنا وهذا اعادك الالم واللذة لا يستلزم اعادة الرحر في البدن هذا جواب اشكال اودعه المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يد وقون فيها الموت الا الموت الاول اذ لم اعيد الرحر في القبر يوجب ان يد وقا موتا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة الرحر انما هو الحية الكاملة واما ادراك الالم واللذة فيمكن ان يحصل بادي تعلق للرحر بالبدن سواء كان الرحر فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين شبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان الرحر يعاد في الجسد عند السؤال فالجواب بانكار الاعادة غير موجه قد اجاب المشاع من هذه الآية بوجوه اخر احدها ان حيوة القبر ان كانت عند السؤال باعادة الرحر فهي حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر طاهر الخبير يدل على ان الرحر تدخل في نصف الجسد الا على ثانياها ان الموت الحاصل بعد اعادة الرحر منذ ج في الموت الاول ثالثا ان الضمير للجنة والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليل بالحال فالمعنى لو امكن فيهم الموت الاول في الجنة لذاتوها لكان غير ممكن

فلا مروت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يتلزم إعادة الرشح في البدن إشارة إلى فخر اشكال آخر للمعتزلة وهو ان القول بحياة الميت سفسطة للفرق بين الحي وبين حي وبينه حاصل الجواب ان الحية التي للميت ليست بحياة غير إعادة الرشح في الجسد إعادة حالة ولا يتلزم ان يتحرك ويضطرب من الألم او يرى أثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواه يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن الاشكال للمعتزلة وحاصله اننا نرى الميت معذباً بالحكم بعذاب سفسطة كاشية في ثلثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق في الماء البارد غير منقول لثاني من اكل السباع اذ لو عذب بالاحراق بطونها الثالث المصلوب لا يزال في الهواه يراه ويشهده الناظر من بلاد سوال وضيق مكان وعذاب حاصل الجواب ان الله تعالى على كل شيء قدير وانما لذلك الا ما خلق الله سبحانه اذ رآه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه لا يشعر بالضرر من ذلك وكما ان صاحب السكة تحي ولا يترك عقيق ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته بفختين هو الملك العظيم والود والتناء للبالغة وذكر بعد الملك ترقياً في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي والملكوت العلوي وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والافلاك والجن وشراب قدرته وجبروته بفختين مبا للفتلجبر وهو العظم لم يتبع امثال ذلك فضلاً عن الاستحالة واعلم انما كان احوال القبر مما هو مبسطة بين امر الدنيا والآخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افردها بالذكر اى ذكرها على نسق مغاير لنسق بعد ها من احوال المحشر ثم اشتغل ببيان حقيقة المحشر تفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف تقدير بها الكتاب والسنة القران والحديث فتكون ثابتة وصرح المصريح رحمه الله بحقيقة كل منها على حدة مع انه كان يكفي ان يقول البعث والورث والكتاب والسوال والموض والصراط والجنة والنار حق تحقيقاً وتأكيداً واعتناء بشأنه الاعتناء كوشيدن فقال وَ الْبَعْثُ هُوَ ان يبعث الله الموتى من القبور بان يخرج اجزائهم الاصلية ويبعث الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الروح او لا وقيل هي المتكونة من المني وقيل التراب الذي يعجنه الملك بالمني وفي الحديث ما من مولود الا و قد خر عليه من تراب حفرة رآه ابراهيم وقال عبدالله بن مسعود الصحابي ان الملك الموكل بالروح ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة رآه الحكيم الترمذي وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يفندى ويقابلها الاجزاء الفضلية لها بالذات وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام اننا نرى بدن احدنا يزيد بالسم ينقص بالذبول مع اننا نقطع بان الشخص باق في الحالين فهذا يدل على ان في بدن اجزاء باقية في الحالين محفوظة عن الزيادة والنقصان فافطت حقيقة هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا على متين ذراعاً كادم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سياق ثانياً انه يجوز ان يكون لها نظيره في البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيراً ما يكون الحاكم به جاهلاً لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر جاء بعظم



رميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة فمن تدعى انشاها من العدم فهو قادر  
 احياءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير التهمة للتأويل الناطقة بحشر الاجساد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث  
 وهذه الجاث شريفة وهي الزائفة تختلف في كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب الاول الزائفة تفرق اجزاء الاجسام و  
 الاعادة جمعها مستدلين اولا بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارفك كيف تحي الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير يقطع اجزائها  
 ويفرقها على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيور اوثانيا بقصة عزير عليه السلام مر على قرية هالكة وقال كيف  
 يحياها فامر الله تعالى ان يبعثه بعد مائة عام فراه عظام حمارة فخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى قام حييا و  
 ثالثا بالزائفة تنال سمي الارض اليابسة ميتا وسمى انبات النبات عليها احياء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الحشر على هذا  
 المذهب اعادة المعدم الثاني الزائفة اعدام الاجسام والبعث احياءها ثانيا مستدلين اولا بقوله تعالى كل من عليها فان ينفى وجه  
 ربك وثانيا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه تقر الاستدلال بهما انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثا بقوله هو الاول والاخر  
 اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخر كل شئ ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية واربعا بقوله سبحانه انا اول خلق نعيده وكان الاصل من  
 العدم فكذلك الاعادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين للجهر يحتاج في وجوه الى انواع الاعراض فاذا المر  
 يخلق الله في نوعا منها انعدم وقال الكعبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الكون فيندم وقال ابو هذيل  
 العلان كما انه قال له كن فكان فكذلك يقول ان فيفنى وقال ابو علي الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض فيفنى وقال لقاضي اوبكر  
 الخازن المختار فيفي الاجسام بلا واسطة خلق عرض اعدام خلقه الثالث التوقف وهو مروي عن امام الحرمين هو مختار الشارح في  
 بعض مصنفاة واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة المعدم وانكوه الفلاسفة اما الطبيعيون  
 منهم فمنهم من ان النفس الناطقة تقضى بالموت لانها المراجع المعتدل او الدم الصالح او الاخلاط المعتدلة او الجواهر اللطيفة الناشئة من  
 القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد لا تقبل الفناء والحشر  
 عبارة عما يجري عليها من الفرح والنغم بعد مفارقة البدن فانها ان كانت كاسية للكلمات العلية والعلية اتصلت بالعقول المجردة  
 النورية وشرفت بقرب الحق سبحانه فخرجت بذلك وتتصور كمالها فراحا شديدا وذلك هو الجنة وان كانت كاسية للشرف وبعدت  
 عن عالم القدس واغتمت بذلك وتتصور نقصاناتها غاما عظيما وذلك هو النار زعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الاثار والاشجار و  
 الحق العيين والقصور للعدل والنيان والحيات والقارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريرا الى افهام عوام الامة  
 واهل السنة يكفرهم بذلك لان تأويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصدة الشريعة  
 للنفى الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معا لا باس في ذلك شرعا ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معا العبارة واحدة وهذا  
 احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدم اختلف العقلاء في اعادة المعدم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض  
 المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها

واستدل المجنون بان الامكان الذاتي لا يزول والاصار الممكن محال وبما ان انقلاب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذه سفسطة واستدل  
 المنكر من برهنة احد هان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العدم واجيب اولا بالمعارضة وهي ان المعدوم  
 يعتنع الحكم عليه بامتناع العدم لما ذكرتم واورد عليه بانه في تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجوب الموضوع بخلاف الحكم بامكان العدم فهو  
 ايجابى فيستدعى عدمه اولا باننا ناول امكان العدم وبسبب الامتناع وثانيا بالانقاص وهو اننا نحكم على معدومات احكاما صادقة  
 نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سيبدل بغيره ان يتعلم وثالثا باننا لا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل  
 يشير الى اسكنك واقلطون اشارة لا شك فيها واربعا باننا نحكم على الموجودات بانه بغيره عودا بعد فناءها فلا يكون حكما على المعدوم  
 الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا إعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدى والمعاد واحد  
 هذا محال واجيب اولا بان الوقت ليس من الشخصات والا لكان زيد اليوم غير زيد للذى كان امس كان بهمن يار الجوسى  
 تلميذ ابن سينا زعم الوقت شخصا وابن سينا ينكره فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم منى جوابك لاني انا غير الذى  
 باحثك وانت غير من باحثنى فسكت وعاد الى الحق وثانيا بعد تسليم إعادة الوقت الى المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئ لو لم  
 يكن مسبقا بحدث آخر اما اذا كان مسبقا به كان معادلا لمبتدئ وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان  
 المحشورين كانوا في اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا  
 لعدم انخفاض الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة في العلم الالهى فالصحة الثابتة في العلم هي الرابطة بين وجود المعاد  
 وبما يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدئ وبهذا يظهر جواب آخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد للمعدوم بعينه  
 للزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التخلل الا بين المتغايرين واجيب اولا بانه في الحقيقة تخلل زمان العدم بين  
 زمان الوجود ولا محال فيه ثانيا بانه بغير التميز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقا الشخصات في الحالىين فلا يلزم  
 التخلل بين الشئ الواحد من كل وجه دفع بانه انما يدفع التخلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفس الماخوذة  
 بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين الشخصات ونفسها وثالثا بانه لو تم لامتنع بقا شخص زمانا بوجوب الشخص في  
 طرفي هذا الزمان فيلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه دفع بان التخلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي  
 مستمر الوجود وهو اى امتناع إعادة المعدوم مع انك لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتقد به بل كل دليل لهم عليه فخذش و  
 للجملة خبر لا غير خبر هو ما بينهما حال من المستكن في الخبر بالمقصود وهو البعث لانه لا يدعى الايجاد وبعد الاعدام حتى يضرنا  
 امتناع إعادة المعدوم لان هرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك  
 إعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل إعادة المعدوم وان سميت هاهنا إعادة المعدوم فلايجاد لكم في  
 التسمية فسموها ما شئتم ونظير ذلك ان عمرضى الله تعالى عنه طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة  
 فقال هذه جزيتكم فسموها ما شئتم وبهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اى الفلاسفة انه لو



أكل الإنسان إنساناً بحية صار جزء منه أي صار المأكول جزء من الأكل فان الغذاء يتقلب وما والدم ينقلب كما تنقلب الأجزاء  
 أي التي صارت جزء من الأكل أما أن تعاد فيهما في الأكل والمأكول معاً وهو محال لأن الجزء الواحد بعينه لا يكون في أن واحد  
 موجود في مكانين بالبدنية أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاً بجميع أجزائه انتهى شبهة الفلاسنة وذلك أي سقوط ما قالوا  
 ثابت لا للمعاد إنما هي الأجزاء الأصلية الثابتة من أول العمر إلى آخر عمره لا جميع الأجزاء على عمومها والأجزاء المأكولة تفصل  
 بالضم أي زائدة في الأكل لا أصلية فلا يلزم إعادة في الأكل بل إنما تعاد في المأكول إذ كانت أجزاء أصلية منه فان قيل  
 هذا أي القل بالبدن قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة وأهل السنة على بطلانه وقال  
 بحقيقته قوم من الضلال فزعم بعضهم أن كل من حر ينقل في مائة ألف أربعة وثمانين من الأبدان وجزء بعضهم تعلقه بأبدان الجحائم  
 بل لا شجار الأجزاء على حسب جوار الأعمال السيئة وقد حكم أهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على أن التكفير لا ينكرهم  
 البعث لأن البدن الثاني أي الآخر لا يولد ليس هو الأول أي النبي في الحديث من أهلك الجنة جرد من كلاهما بالضم  
 فسكون جمع أجود وهو من لا شعر على بدنه لا شعر الزينة وأمر وهو من لا حية له وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم أهلك الجنة جرد ومن كلى لا يفنى شبابهم ولا ينلى ثيابهم رواه الترمذي وعن معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جرد  
 مرد المتولين أبناء ثلاث وثلاثين رواه الترمذي وقد يروى في الحديث المرفوع إن إبراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام و  
 أبي بكر الصديق حية في الجنة وقال شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني لم يعبر ولا عرف في شيء من كتب الحديث ورأي الطبراني بسند  
 ضيف أهل الجنة جرد من موسى عليه السلام فان له حية تقرب إلى ستره وقال القرطبي وروى في حق أخيه هارون أيضاً وقيل في  
 حراً دم وليس شيء من ذلك ثابتاً كذا في المقاصد للإمام السخاوي وإن المصنف ضربه مثل أحد للجهنمي منسوب إلى جحيم وهو  
 النار أصله ببربعية القعر الضروس بالكسر السن الطاخنة أحد بضمين جبل بمدينة سمى به لترجدة وانفردة عن الجبال وعن  
 أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرس الكافر مثل أحد غلظ جلده مسيرة ثلاث أشهر مسلم أي ثلاث ليال غير رفعه ما بين  
 منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاث أيام للراكب المسرع رواه مسلم ومن ههنا أي من أجل أن البدن الآخر غير البدن الذي قال  
 من قال ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ قيل لقائل هو العارف جلال الدين الرمعي حاشاه إن يرضى بالتناسخ ولكنه  
 قال ذلك اعتراضاً على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يكتفي حقيقة الأمر التي يخافه قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني  
 مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وأما إذا كان مخلوقاً من أجزاء لم يكن فرق بين البدن الأول في الهيئته والتركيب ليس  
 ههنا تناسخاً لأن الشخص من أول عمره إلى آخره يتغير في الهيئة تغيرات لا تخص الأجزاء إجمالاً وإن تم ذلك أي تعلق الروح ببدن  
 مخلوق من أجزاء البدن الأول تناسخاً كان ذلك نزاعاً في مجرد الاسم أي في أن هذا هل يسمى تناسخاً أم لا وليس النزاع في  
 الألفاظ بشيء في أمثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن لأن الدلائل العقلية والسمعية  
 بل الأدلة من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سواها هي ذلك تناسخاً أم لا فالجواب أن سبب انكار التناسخ هو قيام الأدلة على

بطلانها اما هذه الاعادة فقد قامت الادلة على صحتها فليست من التناسخ وان سميتموها تناسخا فلا يضرنا التسمية ولا تنازعكم فيها و  
 في هذا المقام ابحاث مهمة البحث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكبر ان امثال الذين  
 يوم القيمة رواه الترمذي والذئبية الصغيرة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صورة ابيهم ادم ستين  
 ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صرح عظم جسدا لكافر عظما فاحشا حتى جاء في الحديث يعظم اهل النار في النار حتى ان ما بين شحمتي اذن  
 احدهم المعلق مسيرة سبعائة عام كما في المشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعا فامضا عفة والجواب اما عن المتكبرين فانهم يفتخرون  
 ببعض اجزائهم تحقير الهم واما عن اهل الجنة فانه ضم اليهم اجزاء جديدة ولا اشكال في تنعيمها بل اعمل فان فضل الله سبحانه وسيع  
 واما عن اهل النار فقد استشكلوا ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعذيبها بلا ذنب لهم في التخلص عن ذنب احد هان عظيم انما هو بالتناسخ  
 الاجزاء الاصلية واعتراض عليه ان الجوهر الفرقة لا تقبل الانتفاخ والا انقسمت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه عندى نية  
 ببحث لان مذهبه ان انقسامها محال ثانيا ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصي اقول هذا  
 في غاية الجحوة لكن يخالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب اقول فما تقول في قوله تعالى كلما نفخت  
 جلاهم بد لهم جلا غير هاتئنا قلت فسر العلماء المغايرة في الآية بوجوه منها النضج وعدم انتقال فضيل بن عياض الحديث والفقيه يجعل النضج  
 غير نضج ومنها تغير اللون سوادا وبياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم في زمان غير زمان الاول ومنها  
 تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم فطائلا لها انه لا يقهر من الله سبحانه شئ وفيه نظره لانه لا ندعي ان تعذيب غير العاصي محال بل نقول  
 منفي سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوفة عن العذاب انما زيدت تقبيل للصورة وابلما للروح و  
 الاجزاء الاصلية البحث الثاني جابر بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امر احر الشهداء عند الله في حواصل  
 طير خضر تسرح في امار الجنة حيث شاءت ثم تاوي الى قناديل تحت العرش رواه مسلم وهذا تناسخ اجيب بان معناه في صور طير خضر  
 كما جاء في بعض الروايات فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال امر احر الشهداء عند الله كطير خضر عن ابن عمر في صور طير يرضى وقال  
 بعض العلماء يكون حياة الطائر برحة القائم به لا برح الشهيد بل يكون حوصلة مسكنة الرحة فتنعيمهم بواسطة تنعيم الطائر البحث  
 الثالث قد ينسب الى الامام محمد الغزالي انه يجوز تعلق الروح في الشر ببدن اخر غير بدن الاول لان المثاب المعاقب هو الروح و  
 البدن كالألة ويرد عليه انه تناسخ وعندى ان هذا القول لو صح عن الامام فليست تناسخا لانه قد اشرحه ان البدن الثاني ان لم  
 يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان معظم الانكار على اهل التناسخ انما هو لا تكررهم للشر زعمهم ان الدنيا لا تقنى بل لا  
 يزال الامر اخر تنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن  
 مبتدأ ويومئذ خبره والوصفة الوزن اى الوزن الحق كائن يوم اذ نسال الامم والرسول لم يرص المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن  
 الحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن في ذلك اليوم هو من  
 لا باطل والاول غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاخبار بان الوزن الحق يقع في الاخرة لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة



هذا ملخص كلامهم وقال بعضهم الحق خبر لحذوف أى هو الحق وقال مكى ومالك الباب الحق بدل من الضمير في الظرف والميزان عبارة عما يعرف به مقدار الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفية ولكن قد كشف الأحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفنان توضع الحسنات في أجدها والسيئات في الأخرى فانثقلت الحسنات نجى وانخفت هلك وعن ابن عباس قال عمى الميزان مسيرة خميس الف سنة أحد كفتيه من نور والأخرى من ظلمة وهذا ان صرح سنده نليس بالكشف الكفيتين على أهل المحشر بعيد عن القدرة وهما مسائل الأولى قال بعضهم الميزان خاص بالمومنين لأن الكفار قد جطت حسناتهم وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يؤمن أعمالهم وتخفف عنا بهم على حسب حسناتهم مع أنها محبطة في حق دخول الجنة كتخفيف في طلب يدل عليه قوله تعالى ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون الثانية اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته فقيل يوقف على الأعراف وقيل تاجر لقوله تعالى وأخرى من اعتزوا بآذانهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد أم موازين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة واليه مرجعنا فليعلم الأول وان الجمع للتعظيم وهو جمع موزون لا ميزان الرابعة قالوا الورق آخر قائم المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون وقال أبو المعين وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط في النار الخامسة قيل الميزان بيد الرحمن الحديث نواس بن سميان من نوع الميزان بيد الرحمن يرفع أقواما ويضع آخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل الحديث حديث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينبغى السكوت عن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل في الحكم او عن جزاء الأعمال لأن الأعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين إعادة المعدم محال وان امكن اعادةها بالفرض لم يكن وزنها لأن الوزن من خواص الأجسام الثقيلة ولا فاعلمومة لله تعالى فونهما عبث والجواب عن الشبهة الأولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الأعمال هي التي تؤن فلا اشكال لحديث عبدالله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان جلا من امتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول انك من هذا شيئا اظلمك الكعبة لما نظون فيقول لا يارب فيقول ازلك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فوضع السجلات وكفت البطاقة وكفت فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ثم اراه الزمذى واختصرناه واجيب برحمة أخوانها ان الميزان ما يعرف به مقدار الأعمال من حيث القلة والكثرة اما الحقيقة والثقل فعبارة عنها ولا يخفى انه يشب تاويل المعتزلة يرجع الى انكار الميزان ثانيا قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهر الحéal واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهر اجسب الجوهر الخارجى وعرضا بحسب الوجود ذهنى وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محجوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر الاعراض ويكون امثال الاعراض المعاني الغير المحسوسة اجساما في هذا العالم وقد نطقوا بالنصوص باثباته في الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصله الله ومن قطعني قطع الله ثم اراه البخارى وسلم وقد افردنا في جمعها رسالة واستدل السيوطى على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلا ان عرض المعاني كالجوهر والفرج لا يتقل الا بجعلها اجساما ثابته تابل ان اشخاص المكلفين تؤن مستدلين بقوله عليه الصلوة و

السلام انه ليأتي العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة ومجديث عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال لبي صلى الله عليه وسلم اتعجبون من ذنبي ساقه وانما اثقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في المتبصرة ولعل الاول عبارة عن الهوان والذل الثاني عن اعمال الساقين من القيام في الصلاة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض جواب عن قولهم وزنها عبت بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسأل عن اغراض افعاله بل افعال حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على زوال الله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلاغرض عبت واجيب بان معنى العبت ان كان هو الثاني عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على ان كون فعله معللا بالغرض محال مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته واستكملت هذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء فلا معنى لجعله غاية فيلزمكم العبت الذي فرتم منه الماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلام وهو مختار الشارح في التهذيب مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه انما قالوا بعدم لزوم الغرض لا ينفي الغرض مطلقا لزعمهم ان تعليل البعض ثابت بالنص الاجماعي كما لا بد لا يبدى بالبحرات للتصديق واجيب بالحدود والخرج عن المعاصي يفارقون المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل احسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والزجر ليس غرضا داعيا الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الزجر حكمة لا نطلع عليها اجواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعدم اطلاقنا عليها لا يوجب العبت وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلق وقطع معدة العصاة والكتاب اي توعية الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل لظاهر كلمة ولمنع الغلو بدل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس هو مشتمل على القيمين معا واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسنة والاخر سيئة وعن الإمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرة واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع ساعات لعل يسبح اربستغفر واوهي السنة في المعالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجرا ووزر قال مجاهد يكتبان حتى اينه في مرضة قال بعضهم يكتب المباحات فتجعل مع الحسنات ازقلت ومع السيئات ان غلبت يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمالهم ليقر كل واحد ما عمل نيتا كره بعد ما نسي يعترف ودرء ظنهم اي خلفها وهذا بان يجعل يعني انما اجر العتقة ويجعل يسره الى ظهوره فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اي للانسان يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اي مكشورا غير مستورا وما صفتان لكتاب او الثاني حال من الضمير للنصب ولقوله تعالى فاما من اذ كتب يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة قالت يا نبي الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيمتحا وزعنه ومن نوتش في الحساب يا عائشة يومئذ هلكت راحة احمد ههنا بحث وهو ان النصوص ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحاب اليمين وان عذبوا فلهم الى الجنة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض اجاب بعضهم باز العصاة المعذبين يؤتون



الكتب بأيامهم بعد الخروج من النار اجاب اخرون بان

وسكت المص عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب لان قسمة الكتاب من جملة الحساب او من مقد مائة قيل كان الا فضل ان يقال  
 اكتفاء بالسؤال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالاية المذكورة في الشرح وانكوه المعترلة ونسب الكتاب بنفس  
 المكلف المنقوشة باعماله الراسخة فيه زعماء منهم انه عيب لان الحق سبحانه عالم باعمالهم والجواب ما مر هو انك لا نسلم ان افعال تعالى  
 للاغراض ولو سلم فلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها والسؤال محقق هو ان يسأل العباد عن اعمالهم قال الله تعالى فليستلن الذين رسل  
 اليهم وليستلن المرسلين وقال الله تعالى وقفهم انهم مسئولون ان قلت فما معنى قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن نفسه انس ولا  
 جان قلنا هذا بعد ما تم السؤال للحساب امر المجرمين بادخاله النار لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدني العبد المؤمن اى  
 يقربه من جنابه الا قدس فربا لا يعرف حقيقة فيضع عليه كنف مستعار من كنف الطائر وهو جناح من عادة الطيور يستتر القفاخر  
 بالجناس ويستتر عن الخلائق كيلا يخجل فيقول له اتعرف ذنبك كذا اتعرف ذنبك كذا فيقول العبد نعم اى رب اى كلمة نداء ورب  
 بكسر الباء وحذف الياء حتى قرأها اى يذكرها الله سبحانه وذنبه حتى جعله مقلبا لذنبه وراى ظن الرجل انه قد هلك اى يعذبه الله  
 تعالى بما اظهر من ذنوبه قال سترها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة واما الكفار المنافقون فينادى  
 بهم هولاء وللنادى هم الملائكة لهم على رؤوس الخلائق وذلك لان الصوت الفوقانى اشد ظهورا وجعل هؤلاء الذين كذبوا على ربهم بينا  
 للنداء اى افتروا على ربهم الا ديان الباطلة ونسبوا الى الله سبحانه الا لعنة الله على الظالمين اى عليهم ولكن وضع الظاهر موضع  
 موضع المضمر فاللهم بالنظم وكل من عصي الله سبحانه فهو ظالم لنفسه لعل المراد منها هو الكفر والشرك لقوله تعالى ان الشرك عظيم عظيم الحديث  
 ثم اراه البخارى ولم عن ابن عمر الى قوله الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكثرة فعلم من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا ثم شاع  
 في الخير الكثير وسمى الشارع به ماء مباركا يشربه المؤمنون يوم القيمة وكلام الشارع مبنى على ان الحوض هو الكثرة ولكن فيه خلاف العلماء قال  
 عطاء في الآية الكثر حوضه بكثرة واخرجه وقال الجمهور متعارفان بالحوض في المحشر للحديث انى لا صد الناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس  
 عن حوضه ثم اراه مسلم اراد الكفار لا يسئل لهم الى الجنة اما الكثر نفى الجنة للحديث بينا في الجنة اذا اتوا به من قال جبرئيل هذا الكثر الذى اعطاك  
 ربك ثم اراه البخارى وجمع بعضهم بان منبع الكثر هو الحوض فيجوز الحكم بالاخذ وهذا جمع جيد لكن الامر بالعكس نفى الحديث اعطاك الكثر  
 فهو من الجنة يسئل في حوضى ذكره القاضي عياض في الشفاء وفي حديث آخر يجرى في الحوض ميزان يمدانه من الجنة ثم اراه مسلم فهذا هو  
 الجمع الصحيح وذكر الامام الزاهد في تفسيره ان الكثر حوض على ظهر الملك يأتى بحيث كان النبي صلى الله عليه وسلم في المحشر وفى الجنة ولكن الامام  
 الزاهد لا يبالى بذكر الموضوبات بقى ههنا بحث وهو ان الكثر نفس برحمة اخر فعن مغيرة بن نوفل عن الاسلام كحافى العين المعاني وعن عكرمة  
 البسوة وعن ابن بكير عن عياض كثره الامة وعن الحسن بن القربان وعن ابن عباس الخير الكثير وعن جعفر الصادق نق القلب عنه شفاعته  
 الامة وقيل كثره المعجزات وقيل كثره نعمها الامة وقيل كثره كلامه الاله وقيل شهن الوحدة في الكثرة ومعرفته الكثرة بالوحدة وقد تقررت  
 انه لا شك مع الاحتمال ثلاث هذه الامة لا تنافي حديث الحوض وهو الجنة لاينا في بعضها بعض بل الكثر هو الخير الكثير كل ما ذكر من الخير الكثير ومع

ابن جبير انه لما فسّر الكثرة في الآية بالخير الكثير قيل له يقول ناس هو غير الجنة قال هو من الخير الكثير كذا في صحيح البخاري ولقول عليه السلام  
 حرقى مسيرته شهرا ذوم سنة شهر وقد روت الاحاديث في مساق الخوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدار كالا تعيين  
 فلا تخالف وزواياه جمع زاوية وهو بالفارسية كنج وكوشه مراد امتساوية والمراد الخوض ربع ويجوز ان يراد انه متساوي الطول العرض  
 ما رواه ابيض من الذين قال البصريون اسم التفصيل لا يثبت من الالوان والافهم الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المسند الى انصح  
 العرب ومن خط النخاعة انهم لا يحتجون بمثاله ولو سمعوا من بدى لا يعرف الا بعبر الابل لا تحتد ره حجة وريحه اطيب من المسك و  
 كيزانه بكسر الكاف جمع كوز كجهم السماء في الكثرة والنزائية من يشرب سرفى على ان من موصولة او يجوز على انها شرطية منها اى  
 من الكيزان فلا يظن ابدا رآه البخاري وسلم عن عبد الله بن عمر بن العاص ثم ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطاعها لا  
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن مادام في عرصات المحشر ثانياً انه يجزى ان يكون الشرب بعدة للتدعيم لا للعطش  
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جوع ولا عطش لانها من العذاب والاحاديث في كثرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من  
 رآها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وغيره في هذا المقام بحث شريف القد وهو ان الخوض قبل الصراط او بعده  
 فقال بعضهم الخوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انى لا صد الناس عنه رآه مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا  
 يجاوزون الصراط ثانياً ما قوله صلى الله عليه وسلم انا فطركم على الخوض ثم شرب ومن شرب لم يظن ابداً وليرن على اقوام اعرفهم يعرفونى  
 ثم يحال بينى وبينهم فيقال انك لا تدري ما احد ثوابك رآه مسلم وفسر الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الخوض بوجهين  
 احدهما انه لا يظن بعد الخوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يقطعون من الصراط في النار واجيب اولاً بان من شرب لم يعذب  
 بالنار ولو دخل النار ثانياً بان من قد دخل النار لم يشرب منه ثانياً ما حديث عائشة قالت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى ثم  
 القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال  
 فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبنى عند الخوض رآه الترمذى وقال غريب واجيب بان الطلب  
 في الامكنة المترتبة يجزى ان يبتدئ من اول الامكنة او اخرها بل لا فضل في الطلب هو البدء ومن الاخر لا نسلا يكون فيه احتمال  
 عدم الادراك بخلاف البدء ومن اول الامكنة فانه يحتمل ان يبتدئ المطلوب فلا يدرك في مكانه فلهذا ملخص ما ذكره العلماء و  
 الاحسن ان الورد على الخوض مرتان قبل الصراط وبعدها والله سبحانه اعلم والصراط حق وهو جسر كبير الجيم بالفارسية بل مدد  
 على متن جهم اى على ظهره اذق من الشعر واحد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغنى ان الجسر اذق من الشعر  
 واحد من السيف رآه مسلم وهذا في حكم الرفيع يعبر به اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و  
 انكروا المعتزلة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن  
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العبد عليه ان يقتضيه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العبد عليه مشقة شديدة  
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكن وهو لا يقل رأى يجعلهم قادرين من العبد عليه وليهله على المؤمنين حتى ان منهم



من يجوز عليه كالبريق الخاطف الخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم  
 كالريح الهابة أي السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع إلى غير ذلك مما ورث في  
 الحديث ومنهم كالطير منهم كاجن الآبل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دوين ومنهم كالماشى فهذا حال عبس الصلحاء وأما  
 غيرهم فمنهم من يرفف على اليت كالصبي بل يرى أن بعضهم يبدى على وجه ثم العار بما يمر سالماً وأما يمر بجرحاً من شوك وكلاهما  
 على جانبي الصراط ويسقط بعض المومنين العصاة والنار إلى أن يجي الله سبحانه والتفصيل في كتب الحديث والجنة بحق والنار  
 حق لأن الآيات والأحاديث في شأنها أشهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى الأحصاء شمرن وهذا التركيب من المشكلات لأن  
 أن مصدريه فيكون المعنى أشهر من الخلق وأكثر من الأحصاء ويرجى أن المصدر يتأويل اسم الفاعل في الأول واسم المفعول في  
 الثاني تمسك المنكرون هم الفلاسفة زعموا أن كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو مأول بالذرة والالم العارضين  
 للفرس من تصوق كالأهواء ونقصاناتها وهذا التأويل يكفرهم لأنه كإنكار النصوص بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات و  
 الأرض قال الحق سبحانه وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض قال بعض المفسرين يريد بالعرض السعة قال  
 بعضهم يريد مقابل الطول وعن كريب قال أرسلني عبد الله بن عباس إلى رجل من أهل الكتاب أسأله عن فخر جبر اسفار  
 موسى فقال سبع سموات وسبع أرضين تضم كما تضم الثياب بعضها إلى بعض فهذا عرضها وأما طولها فلا يقدر له إلا الله سبحانه  
 كما في الدنيا المنشئ وهذا وجود الجنة الموصوفة في عالم العناصر هو ما في جوف تلك القمر فإنهم زعموا أن الأفلak والعناصر كرات  
 يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل وأن العناصر الأربعة كرات يحيط بها تلك القمر وأن الأرض وسط الكل محال لأن عالم العناصر أصغر  
 من تلك القمر الذي هو أصغر السموات وفي عالم الأفلak أو في عالم آخر خارج عنه أي عن عالم الأفلak مستلزم لجواز الخرق لأن  
 المكلفين هم في جوف تلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم إليها مستلزم لخرق بعض الأفلak أو كانت الجنة في الأفلak وتخرق جميع  
 الأفلak أو كانت خارجة عن الأفلak ولا لتيام ذكره استلزما لآزاد واجبة مع الخرق في مباحث الكتب الحكمية وذلك لأن قولهم  
 إلى أن الكواكب تسير في الأفلak الساكنة يان تخرقها ويلتئم الخرق كبير السماء في الماء فعرضهم للحكماء بأن هذا الخرق والألتيام محال قد  
 يراد بالألتيام كونها مادة الجسم آخر يحصل منها الحصول الموليد من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره وهو أي خرق الفلك باطل قلنا  
 هذا أي بطلان الخرق مبنى على أصلكم الفاسد أراد جنس أصولهم وأعظمها وهو أن الواجب تعالى موجب غير مختار فيجب أن يكون المعنى  
 أن هذا الدليل مبنى على أصلكم الفاسد هو بطلان الخرق وقد قلنا عليه في موضع أي إبطالنا في الكتب المبسطة وتفصيل هذا البحث  
 أن الفلاسفة استدلو على متناع الخرق بوجه واحد هو أن الفلك متحرك بالاستدارة فبغير مبتدئ حركة مستديرة والخرق لا يمكن إلا بحركة  
 مستقيمة في أجزاء فيلزم أن يكون فيها مبتدئ حركة مستقيمة في أجزاء فيلزم أن يكون فيها مبتدئ حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان أحدهما  
 بأننا نسلم أن فيه مبتدئ حركة بل لقادراً مختار بحركة بارادة ولو سلم أن فيه مبتدئ فاختار قادراً على أعدام مبتدئ المستديرة واختار مبتدئ المستقيمة  
 ثانيها أن الفلك حتى مطيع لما أوحي الله تعالى إليه للخرق في بدن الحي يثني فتعذيب للحي المطيع ينافي الحكمة وأجيب بأننا نسلم أن كل خرق

يوجع بل لا يجاع بارادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الغذاء يجد شفق في البدن تغريقات لا تحصى بلا ايجاع ولو سلم فيجوز ان يكون  
خرقها بعض موتها ثالثا ان الزمان مقدار حركة الفلك فلو قسد الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان عن متاخر اعز وجوه  
وهذا التاخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوب الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فان افادكم  
افلاطون ذهب الى انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الاعظم المحيط بجميع الانلاك فيجوز خرق غير وايضا لا نسلم ان التاخر  
زمان بل ذاتي والخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يجوز ان يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلما اخرجنا هذه الحركة  
في هذا الاصل بعينه وههنا فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان وجوب عالم اخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال لم ياتوا  
بدليل قوي وقال ابو الحسن الرافعي قدس سره ان الله تعالى يجزئ من رمل يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض  
الى يوم القيمة وللحق سبحانه بعد كل مرة منها دنيا مثل دنياكم هذا وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قیامة على قوم وتنصب  
ميزان وصرط ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الفاعل الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فقول على السماء  
الرابعة ودفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار فالمشهور في الشرع انها تحت  
الارضين وقال شارح في التهذيب الحق التوفيق هما اي الجنة والنار مخلوقتان الا انه ظرف بمعنى الزمان الحالي وقيد به لان اسم المفعول  
مشترب بين الحال والاستقبال والمطلوب هو الاول موجو دثان تكرير وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما مخلوقتان  
يرم للبراء لنا قصة ادم وجراره واسكانها الجنة وبها ثبت وجوب النار لا قائل بالفرق واجيب بانها كانت من بسايتين الارض بالشام  
او العراق او بين فارس وكرمان دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا يدل على انها في السماء ووجه بانه يحتمل ان يكون على  
راس جبل او يراى الهبوط في التربة قال المحققون اطبا والسلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين ينقطع خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان  
اسكانها الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة فشد يد البطلان لان نفس العمل غير محقق ولا ايمان اعظم الحسنات ولا من حو الجنة وعلما فلا يكون  
بلا عمل والآيات الظاهرة في اعدادها دليل ثان والاعداد تبارك من مثل اعدت اي الجنة للمتقين واعدت اي النار للكافرين قيل  
فيه بشارة لدلالة على ان الناس انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدل عن الظاهر رد الجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن  
المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقيقة الوعد الوعيد كقوله نفخ في الصور وحاصل الرد انه لا ضرورة في التأويل وانما عد لنا عن الظاهر  
في قوله نفخ في الصور للضرورة فان عورض ما ذكر من الآيات الواردة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبثوثا والخبر نجعلها  
اي نخلقها للذين لا يريدون علوا اي تكبرا في الارض ولا فسادا بالكفر الظلم على لعباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه  
لخصم اي ان عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الا ان قلنا في جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار على ان  
المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة وفي الاستمرار مجازا شاعرا كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات  
وفيه بحث لان احتمال الحال لا يسا عدنا كما لا يسا عدم والاستمرار مجاز فلما الف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر الجواب انه  
ذكر احتمال الحال جدا ليست لخصم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد ارشادا الطالب للحق ولو سلم ان معارضكم تامة ودافعة



لاستدلالنا بلفظ الماضي فقصه آدم عليه السلام بقوله عن المعارض ان قلت هذه الآية كما تارض اية الاعداد فهي معارضة  
لقصة آدم ايضا جيب بان الاستدلال بلفظ الماضي والسبق لكليهما ظني فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام فقطعية  
لا يعارضها الظني واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا لانعلم ان الجمل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التملك ومن الفاظ  
الهيئة جعلت الدلائل وما يقال من ان المتبادر من جعل الدلائل انما يمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم برجح الجنة والحل على التمكن  
بالفعل عدل عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ولا قدرة العباد على ان يكون الجنة قبل الوقت المدبرم وههنا بحث وهو ان الشارح  
انتفى صاحب المواقف والكتفي بدليلين يشغب فيهما المخالف والوضح هو الاستدلال باجماع السلف والا حاديث البالغة مبلغ التواتر  
المعنوي كاحاديث رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة ليلة المعراج واحاديث عذاب القبر ونعيم الناطقة بان الميت يكشف عليه  
بلجنة والنار مقام الحيا وطالحا ليتضا عف سر للمؤمن ونم الكافر قالوا اي المعتزلة وهذا الدليل الذي هاشم لو كانتا موجبتين لما جاز  
هلاك اكل الجنة الاكل بضمين اي ما كوله من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله تعالى كل  
شيء هالك اي فان الالهجة اذاته تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شائع قلنا لا يخفى انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المأكول  
منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة الظاهر انه ليس المراد دوام كل فرد من الاكل وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جاز  
ببدله فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانتطاع زمانا يستبد به كما يقال امر للحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة اي طرفة عين  
واجاب بعض المحققين بحمل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعه الهلاك على هلاك الاشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من  
الاكل بعد وجوب مثله فيهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا ارفق من ذهب اهل الظواهر على ان الهلاك لا يستلزم  
القضاء جواب ثان بل يكفي للخروج عن الانتفاع به وهو الاكل كقولهم هلك الطعام اذ لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد  
صورة الاكل بتفريق اجزائه او بتخريبه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون الاكل انما بمادته مع هلاك صورته في بعض  
الافاق كما اذا فرقنا تركيب السري فيكون هالك بزوال صورته وباقي بقا مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصورتها لا يخرج عن الانتفاع  
به فيجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود  
الواجبي كالعدم ومن ههنا قيل الوجود بين العدمين كالظهير بين الديرين وقال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك دائما انه يهلك  
ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وكل الحكماء الممكن في نفسه ليس وبالواجب ايئس ويجعل ظهروا معنى الحديث اصدق  
كلمة قالها الشاعر كلمة لبس الاكل شيء ما خلا الله باطل راي البخاري ومسلم وههنا وجهان اخوان للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت  
يوم القيمة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالالزام مشترك واجب  
بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقريته ان الآخرة دار البقاء ودفعه بانه تخصيص بقريته خارجية فنحن ايضا نخصه بغير  
الجنة والنار بقريته الايات والا حاديث الدالة على وجوب هلاكها مع قوله اكلها دائم ثانيها قال ابو العالية المفسر التابعي كل شيء هالك الا  
ما يريد به وجه اي كل شيء من الدنيا ضائع الا عمل الصالحين ههنا شبهتان المعتزلة الاولى خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث قلنا بعد

تسليم القبر العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون روحها ويفرحون  
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سموها ويعتمون برؤية مكانهم كما جاز في  
الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا وقعت  
في مكانها وذلك انما يمكن بعد فناءها لان تدخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الآية الاخرى  
فحينئذ اسد ذلك لا يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا يستحال قيام عرض واحد شخصي بحلين بافتنان لا تفنيان و  
لا يفنى اهلهما اي دامت ان لا يطرا اي لا يعرض عليهما عدم مستمر لا دائما ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة  
والنار خالدون فيها ابدا اي في الجنة او النار المخلوق فيها لا يتحقق الا بخلوها ولما كانت ههنا مظنة سوال وههنا الحكم بعدم فناءها في قوله  
كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل القائل بعض اهل الجنة من انهم اهلها كان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لحظت  
تحقيقا عند لقول قيل او لقوله تملكان بحال لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر  
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء بحال ان يراد بالهلاك عدم الاعتدال بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من  
المبتدعة الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انهما تفنيان ويفنى  
اهلهما وقد يتبدل ذلك بوجه واحد ما ان وجوه ما لا يتناهي محال اجيب بان دوامها لا يتلزم وجوه ما لا يتناهي بل كل ما يدخل  
تحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانيا فاعمال القوى الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من قوة مجموعها فاذا تناهت  
افعال قوة نصف منه تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة واوضحها ان فياض  
القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالا ثالثا ان دوام الاحراق مع الخلق سفسطة اجيب اولا باننا  
نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الخيرة وثانيا باننا نحسن ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها الخلق والسندل  
او ضم دليل على امكانه رابعها ان النار تفنى الرطوبات فيجب الانتهاز الى تفرق اجزاء الا بدن لان الرطوبة هي الجامة عليها اجيب بان  
القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و  
اجماع الامة وكذلك قول ابى الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في  
هذا السكون الذات لا اهل الجنة واللام لا اهل النار مستدلان بان تسلسل الحركات محال بمرهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام  
لا يوجب جمود حركات غير متناهية ولو سلم لزوم الحال في السكونات ايضا ليس عليه شبهة اي دليل ضعيف فضلا عن حجة اي  
دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاعتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله المبالغة في  
نفي الجنة وفي هذا المقام نوائد مستطرفة الاولى تحيرت الاذهان في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها  
زفير وشهيق خالدون فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدون  
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوه احدى ان المستثنى في الموضعين فساق الموحدين



سعداً أباه إيمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة أيام عذابهم والتابيد من مبين معين وهو دخول أهل الطاعة الجنة والتقييم  
لمنع الخلو فلا يجتمع اجتماع القسمين ثانيهما أن المستثنى مدة توقفهم للحساب أو لبتهم في الدنيا ثالثهما أن أهل النار يخرجون من  
النار أحياناً إلى الزمهرير وأهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية رابعها ألا بمعنى سوى وليس مادامت السموات و  
الأرض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والأرض.

بسم الله الرحمن الرحيم. الكافر في الثواب والعقاب قال المص والكبير لا مبتدأ والخبر لا يخرج قد اختلفت الروايات فيها فروي  
ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظماء الصحابة ونفعهم الله ورضاهم واشدهم في الطاعة وقال  
جابر رضي الله عنه لم يكن منا أحد إلا مال إلى الدنيا أو مال إلى الدنيا إليه إلا ابن عمر كانت ولادته قبل الوحي بسنة واسلم مع أبيه هو  
صغير قد روي أنه أسلم قبل أبيه لكنه لم يسمع وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته أن عبد الملك بن مهران أمير الوقت  
كان يعظم وينهى نائبه للجحاج بن يوسف عن أن يوفي به فحصل للجحاج فامر جلاله أن يسلم زجره ويغفر له في قدم ابن عمر وقتل جلاله  
أيام الحج فوُت رجله مات شهيداً رضي الله تعالى عنه أنها تسعة الشرك بالله تعالى اعتقاد شريك في الألوهية أو في استحقاق  
العبادة وقتل النفس بغير حق كحد أو قصاص أو ارتداد وذنوب المحصنة القذف هو النسبة إلى الزنا والمحصنة بالكسر والفجر الموقنة  
العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الأحصان وهو الحفظ بالكسر على أنها حصلت نفسها والفجر على زلل الله سبحانه حفظها  
والزنا بالقصر في لغة أهل الحجاز والمد في لغة أهل نجد والفرار عن الزحف يفتح فسكون هو العسكر من زحف الصبي إذا تحرك على است  
أو كبته قليلاً قليلاً لأن العسكر لكثرة وتتابع يرى من بعد كأنه يتحرك قليلاً بل كأنه واقف والمراد هو الفل من حرب الكفار  
هذا إذا كان الكفار أقل من ضعف المسلمين والأجاز والسحر هو استعمال أسباب غير مشروعة ذات خاصية في الأضرار بل حتى كثر يضر  
أو هلاك أو تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه إلا نفس شريرة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم إلا بإمارة الشياطين واختلف  
العلماء في حكمه بعد الاتفاق على أنه كبير فيقول يكفر معلوماً عاملاً قيل يكفر عاملاً فقط وقال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي القول  
بان السحر مطلقاً كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه من التصديق والافتقار لما من تعلل لحفظ نفسه فهو مؤمن والمختار عند الخفية  
الساحر إذا قتل فهو كفاطع الطريق يقتل عليه الذكوة والأثاث وإن لم يقتل وكان سحره مشتملاً على كفر قتل عليه الذكوة فقط  
وأما ما يستعمل المشائخ من قراءة آيات القرآن والأسماء الإلهية لرفع الظالمين أو لتأليف الزوجين فليس بسحر واكل مال يتيماً و  
عقوق الوالدين بالضم ترك طاعتهما في الأمر المشروعة بل قيل في الشبهات أيها ما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق  
المسلمين أما الكفران فلا طاعة لهما ولكن يثاب علم الأحسان إليهما كما دل عليه الأحاديث والآحاد أصله الميل ومنه الميل لقبر  
لأنه مائل إلى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق إلى الباطل في الحرم بفختين مكة وما حولها على فراشه معلومة من الألفاظ  
ويفسر الحاد في الحرم تارة بالشرك وفيه بحث لأنه أكبر الكبائر حيث ما كان وتارة بالنظم وتارة بالمعصية مطلقاً والى قول الصغير  
في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الأقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبدالله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالإرادة قبل العمل إلا مكنه وكان عمر الخطاب يضرب الناس إذا فرغوا من الحج ويقول يا أهل اليمن مينكم ويا أهل الشام شامكم ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب الآداب وابن جرير في تفسيره بسند حسن عن عبدالله بن عمر موقوفاً بلفظ أكل الربوا بدل الزنا ورفع بعض الأئمة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع بقي ههنا بحث وهو ما قيل إن المصنف في التسعة غير صحيح لأنه إن أريد بالشرك مطلق الكفر فالجواب داخل في الكفر وإن أريد حقيقة الاشتراك بالله خرجت أنواع الكفر من إنكار النبوة أو الصلوة أو استئصال الحرم وتحريم الحلال أجيب باختار الأول وإن المراد بالشرك تعبد تعليم بل الكفر هو العمل به فيه نظر لأن التعليم والتعليم كبيرتان في عشر ويمكن للجواب بأن التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحقيقة كما وجدناه مكتوباً على حواشي التلخيص بخط الشارح ثم المختار عندي في الجواب أن حقيقة المصنف غير مقصودة في هذه الأحاديث كما ستسمع وإذا أبوهريرة صحابياً اختلف في اسمه واسم أبيه الصحيح عبدالله بن صخر الدوسي قدم من دوس في عام خيبر ثم قدم لازم للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارق حتى أخذ العلم الكثير وهو أكثر الصحابة رواية للحديث وقد وجدت الأحاديث المروية عنه ثمانية آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً وقيل في وجه كنيته أنه كان له هرة صغيرة ويشكل أنهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي أن المصنف اليه في الكنى علم حقيقة أو تقدير يات بالمدينة سنة تسع وحمين أو ثمان أو سبع أكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتنبوا سبع الموبقات الشرك بالله والتحرُّق بالنفس التي حرم الله أكل الربوا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف قد نزلت المومنات المحصنات الفافلات رواه البخاري ومسلم وعلمنا بالحديث بسند الزيادة إلى الراوي مجازاً للاختصار المعنى أنه وقع أكل الربوا زائداً على ما ذكره في الحديث الذي رواه أبوهريرة في زاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرفيع الجليل السرة وشرب الخمر قال القاري الهروي في البخاري نحوه في كتاب الآداب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه انتهى وهذا يدل على أنه لم يطلع على رواية علي رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة الأول جازع عبدالله بن عمر بن العاص يرفع الكبار الشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الفموس رواه البخاري . . . . . جازع في رواية البخاري ومسلم عن أبي هريرة في رفع شهادة الزور بدل اليمين الفموس في الجملة من تتبع كتب الحديث وجد أشياء أخرى وجه المطابقة بين الأحاديث أنها ليست ناطقة بالحصر حتى يكون معنى كل حديث منها أن الكبار هذه فقط بل المراد أن هذه كبار من غير تعرض بما سواها من نفى أو إثبات أزلت تقر في الأصول أن العدد لفظ خاص للخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطردة فلعل المراد حصر نوع من الكبار الثانية قال الشيخ الأمام أبو طالب المكي الصوفي تتبعت الأحاديث فوجدتها سبع عشرة شرك بالله وعز الأصرار على العصية والياس من رحمة الله وآلام من مكره وشهادة الزور قد نزلت المحصن واليمين الفموس والتحرُّق بالنفس وأكل مال اليتيم والربوا والزنا والوطأة والقتل بلا حق والسرقة والعقوق والفرار عن الجهاد وذكر الروياني أحد أصحاب الشافعي أشياء أخرى ما كمل لحصر الخنزير وغصب المال وإفطار صوم رمضان بلا عدل وقطع الرحم والخيانة في الكيل والرنس وترك الصلوة متعمداً والصلوة قبل الوقت ومنع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكوة عن شهادة الحق بلا عدل وأخذ الرشوة والافتقار بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه إحراق الحيوان بالنار نشأ المرة عن زوجها



وأهانة أهل العلم والظاهر عن المرأة وقال ابن عباس الكبار إلى سبعة أرباب من أهل البيت وقيل هي كاذبة مفسدة  
بفتح الميم مصدر مبي بمعنى الفساد مثل مفسدة شيء ما ذكر من الذنوب إلا ثني عشر وأكثر منه فالمثل كالمسكوب غير الخمر لتمامها في السكر  
والأكثر لقطع الطريق مع أخذ المال فهو أكثر فساداً من السرقة كذا قال بعض الفضلاء ولا حسن عندي أن يقتصر في ذلك أجاب الشارح  
ويراد بالمفسدة قبحه عند الله سبحانه كما يدل على العقل بنظيرة وعلى هذا فالمثل كحديث خريم يرفع عدلت شهادة الزور بالاشترائك  
بالله قالها ثلاث مرات رآه أبو داود ولا أكثر كحديث أبي سعيد الخدري يرفع الغيبة أشد من الزنا رآه البيهقي أن قيل لا يصدق  
التعريف على المذكورات أجيب بأنه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك أن مفسدة مثل مفسدة الآخر ويصدق على الشرك أن مفسدة  
أكثر من الباقي وقد يزعم أن قوله أو أكثر منه مستدل لأنه يعلم بطريق الأولى وفيه أن التصريح أولى بالتعريفات وقيل ما توعده الترتيب  
والإيعاد ترسانيدن عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقوله عليه الصلوة والسلام كل  
مصل في الناس رآه البخاري وسلم وقوله من جرت بسخيل لم ينظر الله إليه يوم القيمة رآه الشيخان واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لأنه  
شامل لكل معصية وقيل كل معصية أصرو عليها العبد كالأصناف هو الدائم والاستمرار على الفعل والمراد هنا أن يذم على الذنب على  
سبيل التحقير لقلته الخوف من عذابه كحديث أبي بكر الصديق ما صر من استغفر إن عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي في كبرى  
ولو كانت معددة من الصفات وكل ما استغفر عنها في صغيرة ولو كانت معددة من الكبار ومقصود القائل أن الأصناف يجعل الصغيرة  
كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة ولبيان المعنى أن الكبيرة هي لأصنافية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل أنه يلزم  
أن يكون المعصية الخالية عن الأصناف والاستغفار واسطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم أن ما أخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و  
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا صغيرة مع الأصناف ولا كبيرة مع الاستغفار كما نسب الإمام النوري إليهما وزعم بعضهم أنه مرفوع وعند  
في الاستنباط بحث وهو أن النصوص ناطقة بأن الاستغفار محو الذنوب صفات كبراً وكبيراً فالحق أنها قول كل ما استغفر عنها في صغيرة لا قولها  
لا كبيرة مع الاستغفار فانه يحتل محو الكبيرة راسداً وقال صاحب الكفاية إنها امران إضائيان لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة  
فكل معصية اضيفت إلى ما فوقها في صغيرة وإن اضيفت إلى ما دونها في كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر ذل الذنب أكبر منه قيل و  
الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمارة ثم لا يخفى أن القول بالأضائة مقدس من وجوه كثيرة أحدها قوله تعالى أن تجتنبوا  
كباراً ما تهون عنه تكفركم سبباً لكم لأنه لا يدل على تمايزها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبار يبدن الاجتناب عن الصغار أما  
الجواب بأن المراد بالكبار أنواع الكفر فليس بمرفوض كما استحققت ثنائها قوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبار من امتي رآه أحمد ثالثاً  
قول الشاعر في عصاة الأنبياء عليهم السلام عن الكبار مطلقاً الصغار هم أهل البيت قول الفقهاء أن الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خامساً  
الأحاديث المذكورة في تعدد الكبار وقال الإمام النووي ذهب الجاهل من السلف والخلف إلى انقسام المعاصي إلى صغار وكبار وقد تظاهرت  
على ذلك دلائل من الكتاب السنة انتهى وههنا نائفة شريفة وهي أن العلماء أقوالاً أخرى ضبطت الكبار أحدها عن ابن عباس كل شيء  
نهي الله عنه كبيرة ومعناه ما نهي القرآن أو ما رآه النبي صلى الله عليه وسلم من غير ما نهي عنه في سورة النساء إلى قوله أن

تجتنبوا كباثر ما نهو عن ثالها ما شرع عليه لئلا لا تعجل العقوبة دليل عظيم للجزم وفي القولين نظر لعدم اشتغالها على بعض ما صرح الحديث  
بأنه كبيرة رابعها ما يشعر بقلّة المبالات بالدين ولا يخفى أنه غير ضابط خامسها ما أورد عليه الشارع بالنار لأنه أشد العقوبات سادسها ما  
أورد عليه بنار وعصب الرى أو شرع عليه حد هو مروي عن ابن عباس سابعها ما علم حرمة بدليل قطعي من كتاب أو حديث متواتر  
أو إجماع ثامنها ما كان عليه حد أو تعزير أو وعيد بنصر الكتاب أو السنة أو علم أن مفسد كاحدها أو أكثرها ويشعر أن كتابه بنهاون  
الدين تاسعها أن الكباثر مبهمة والحكمة في إجماعها أن يجتنب المكلف عن كل ذنب كما إبهم ليلة القدر ليقوم الليالي والأسماء العظماء ليزكروا  
الأسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها وبالجملة المراد هنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان  
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هذا هو المنزلة  
بين المنزلتين كما يظن أن مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ذلك لأنهم يقولون بخلافه في الجنة أن مات  
تائباً وفي النار أن مات بلا توبة بناً رعدة لزعمهم على أن الأعمال وهما أدم الطاعات والتحرر عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الإيمان  
والحقيقة تنعدم بانعدام جزءها ومنه فهم أن الإيمان تصديق وإقرار بعمل الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وآله من صدق  
أقر لم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخله أي العبد المؤمن في الكفر خلافاً للخوارج هم فرقة من أهل القبلة خرجوا على  
أمر المؤمنين على رضي الله تعالى عنه ذلك لأن علياً ومعاويةً حكما بينهما أبا موسى الأشعري وعمر بن العاص لم يكن للحرب  
نقالت طائفة من أهل حرارة قريظة عند الكوفة أن الفريقين كافران لأنهما رضيا بحكم غير الله سبحانه وقال الله تعالى أن الحكم الله  
نقال على رضي الله عنه كماله حق إريد بما باطل فإرسل إليهم عبد الله بن عباس ليكشف شبهتهم فأبى إلا الخروج عليه فحاربتهم حتى  
قتل أكثرهم وكانوا اثني عشر الفا وبقى قوم منهم على مذاهبهم وهم فرق كثيرة يجمعون على تكفير عثمان وعلى وعائشة وطلحة وزبير و  
معاوية رضي الله عنهم وقد أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم أهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعتهم لا تنفعهم وأنهم من أهل النار  
وأن علياً رضي الله تعالى عنه يقتلهم ويقتلهم فأنهم ذهبوا إلى أن تركب الكبيرة بل الصغيرة أي كافر ولا واسطة بين الإيمان والكفر  
لناجزة دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن الأول ما يسجي في بحث الإيمان من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي فلا يخرج  
العبد المؤمن عن الاعتصاف به إلا بما ينافيه وهو التكذيب فهنا شبهة للخوارج وهي أن ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارع في الوعيد  
فإن من اعتقد أن في هذا الأثر أفعى قتالته لم يدخل يده فيه البتة فإن أدخلها علمنا قطعاً أنه لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و  
بعد الأقدام على الكبيرة مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شهوة كما في الزنا وسرقته بل أخرج أوجبه بفتح الحاء وكسر الميم تشديداً ليلاء نك وعار  
دأش من باب علم أو انفة بفتحين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحققين هو مستدك وعندى الزعفران قسم لفظ  
الفضب كقتل الثائم وقسم لا يخالط كراد البنات والأول حمية والثاني انفة أو كسل بفتحين كاهل من باب علم كما في ترك الصلوة  
خصوصاً إذا اترون به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه خبر أي لا ينافي التصديق بالوعيد ذلك لأن الأقدام  
إنما هو للباعث القوي لا نكار الوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجوب التصديق به نعم إذا كان الأقدام على الكبيرة بطريق



الاستحلال والاستحفاف اى بوجه يدل على انه يتقدمها حلالا او خفيفا كما فسرهما المحققون لان الاستحلال او الاستحفاف استحلال  
 على ظاهرهما فاما عين التكذيب والكلام فاما رآته كان كفرا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو انما نجد اهل الشرع  
 يحكمون بكفر من تكب بعض الكبار فاجاب بتسليم ذلك واشبات ان تلك الكبار مقرنة بعلامته التكذيب فالحكم انما هو للتكذيب  
 ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارا للتكذيب اى علامة وعلم لكونه كذلك اى امارا له بالادلة الشرعية كجنى الصنم  
 والقمار المصحف والقاذورات اى الفجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ففى ذلك كالا ستمه زار باسم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام  
 الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انقد على ان هذه الافعال كفر ثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وهذا اى باز الشارع  
 جعلها علامات للكفر فيحل اى يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق ولا قرار يبنى ان لا يصير المؤمن لمقر المصل  
 كافر اى من افعال الكفر الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الاستحلال انما الحكم بكفره دليل على حتى يرد ما قلت بل لان  
 الشارع حكم بكفرا وله ان يحكم بما شاء قال القاضى عياض تكفر بكل فعل اجمع المسلمون على انه لا يصدر الا من كافر ان كان صاحبه مقر  
 بالاسلام كالسجى للصنم او الشمس او القمر او النار اى وما يجب ان يحقق العلم باختلافه في ان المصدق المقر للبشر لعلامات  
 التكذيب يكون كافرا والاحكام الدينيية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح في مؤلفاته هو الثانى و  
 ذهب بعض العلماء الى الاول قال في المواقف وشرحه من سجود للصنم كاعطى سبيل لتعظيم واعتقاد الالهية بل سجود لها وقلبه مطمئن  
 بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجزى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثانى الايات والا حاديت الناطقة باطلاق  
 المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى جمع قتيل ووجه الاستدلال ان القاتل لا  
 كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كبرية ومع ذلك خطوب بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله  
 توبة نصوحا توبة فاللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ما خلا الاستدلال ونصوحا بفتح النون توبة للجمهور  
 اى خالصة وهو صيغة مبالغة من النصم وهو الخلوص ومنه يقال غسل ناصح اذا خلص من الشمر وقيل من نصيحة التوب هو الخياطة  
 والرفواى توبة ترفوا خرق الدين من الذنوب ومنه ما روى في الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر فاقبل من النصيحة وهو طلب  
 الخير للغير اى توبة تنصح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاح صاحبها وقرء بعض القراء بضم النون وهو مصدر بمعنى النصير او  
 النصيحة اى توبة تنصح نصوحا او ذات نصوح وفي الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعثر الى الذنب حتى ان يعثر الدين الى  
 الضرع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال هي للذم بالجنان والاستغفار باللسان والاذلاع بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم  
 رجل امر متشب بالنساء كان يخدم اللهام ويدخله مع النساء ويفعل ببعضهن ما يفعل نفطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجريد  
 نساء اللهام عن الثياب فتاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه عيبه فلو صح لم يكن تفسير الآية وقال السيد جلال الدين البخارى للكنى  
 النهدي فسر الآية به كفا لان الحق شجر ان يقول توبة نصوح بالاضافة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر  
 بقوله اقتتلوا من المؤمنين اقتتلوا اى تحاربوا ناصحا بينهما فان بنت ظلمت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تقضى ترجع

الى الله اى الحق وجه الاستدلال ان القتال مع المؤمنين ظل معصية وقد تسمى كلام من الفريقين مؤمنين وسبب نزول الآية ان  
عبد الله بن ابي كان في الجاهلية ثم سار المدينة فاسلم قومه وحمله لجد على النفاق فرب النبي صلى الله عليه وسلم يوما راكباً على حمار وهو في بلاد  
من قومه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم يدها الى الخير فبال الحمار واصل ابن ابي انتقم وقال لا تؤمننا في مجالسنا فقال عبد الله بن مسعود رضي  
يقول حمزة اطيع من مسكك فتنازع ابن ابي وابن مسعود فكان بينهم ضرب بالأيدي وسعف النخل فاصح النبي صلى الله عليه وسلم بينهم فبصر  
وكاز الطائفة الباغية قوم ابن ابي لانهم نصر والمناقب وهي كثيرة الثالثة اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا  
بالصلوة اى على صلوة الجنازة واختار الباء تحامياً عن التكرار للدلالة على الصلوة والازوم على زمات من اهل القبلة اى من يتقبل الكعبة  
قبلة للصلوة وهو في اصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير تنبؤ  
حال من فاعل مات والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ذلك المذكور من الصلوة والدعاء والاستغفار  
لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكى عن بعض السلف انهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفاسق قلت لعلمهم شاهد ائمة بعض علامات الكفر او  
نقص او توبيخ اشباهه كما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلي على زمات وعليه دين ويقول للصحابية صلوا على صاحبكم تحريصاً  
لناس على اداء الدين واحتجتم المقتولة على اصحاب الكعبة لا مؤمن ولا كافر بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان تركب  
الكعبة فاسق اصل الفسق الخروج ثم اشتهر في الخروج غرطاة تلقى سبحانه اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او  
كافر هو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري من افاضل التابعين والمشهور ان يريد بذلك النفاق الذي هو الكفر  
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوعية التفسير الحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق  
في التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين في الدار الاسفل من الناس نفاق في العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق  
الظاهر الباطن في خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو اد الحسن البصري وهذا الاصطلاح ايضا ما خرج من الشرع فعن عبد الله بن  
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا  
نمت خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر رواه البخاري وسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه و  
قلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كما منافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبيد فوجع عمر الى  
مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصري والجواب ان هذا احداث للقول لمخالف لما اجمع عليه السلف اللازم متعلقاً بالحق  
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذ اياً المتفق عليه بل هو حرق للاجماع فيكون باطلاً والظاهر ان المراد بالسلف  
اصحاب الاقارب الثلاثة لا اهل السنة خاصة قيل في الجواب بحيث لان الحسن البصري قائل بالمنزلة بين المنزلتين فهو مجتهد عظيم  
القدر فلا جماع مع مخالفة والمختار عندي في الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلماء بوجوه اخر احد هاهنا النفاق كفر  
مضمون الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر الجاهل الايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانياً ما مرى ان الحسن رجع الى مذهب  
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجعه عن تسمية منافقاً لانه يوم التكفير وموافقة الخوارج ثالثها ان المراد



اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالف الحسن قيل لعل الاجماع خفي عليه قلت بعيد لانه احد عظماء التابعين  
واساطين المحققين الثاني انه اي صاحب الكيفية ليس بمؤمن لقوله تعالى امن كان مؤمنا لمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا  
للفاسق والمقابلة تدل على المفارقة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو  
مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن وراي البخاري مسلم عن ابي هريرة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت  
العمل وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وراي البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الوديعة او بالصلوة ولا كافر  
عطف على قوله ليس بمؤمن او على مؤمن لما توارثنا اي علمنا بالرايات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال المأخوذ على  
سبيل الائمة من الائمة كان لا يقتل ولا يجزى عليه احكام المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويد فتونه في مقابر المسلمين  
نثبت النزلة بين المنزلتين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف الى  
الكامل وايضا بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستترون اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا كما كانوا  
يعملون واما الذين فسقوا فاما بهم النار كما ارادوا ان يخرجوا منها عيدا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فان المكذب  
بالنار هو الكافر ايضا سبب النزول يدل عليه هو ان الوليد بن عتبة فاخره عليا رضي الله عنه يوم بدر فقال علي اسكت فاسق فنزلت  
والحديث عن الحديثين حديثا للمقارنهما معنى واحد على سبيل التخليط اي التهديد تشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي  
عطف تفسير اعترض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار الشارع اجيب اولا بان الشارع اراد الايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل  
تهديدا فهو من معاريف الكلام وثانيا بانه من باب جعل وجود الشيء كعدمه نحو ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والنكتة في بيان  
هذا لا ينبغي بمؤمن وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الاشياء لا من باب الاخبار الاشياء لا يشتمل الصدق والكذب واعلم  
از العلماء في الجواب عن الحديثين وجهين آخرين احدهما ان المراد سلب نور الايمان وكحاله وهو تاذيل البخاري صاحب الصحيح ثانيهما انه  
محول على الاستحلال والاستحفاف ويمكن للجواب عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال  
وهو ان النصوص تحمل على ظواهرها والعدل عن الظواهر بلا دليل للحاد اجاب بقوله بدليل الآيات والآحاديث الدالة على ان  
الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه واله لم لا بدت بفتح الذال المحبة وتشديد الراء المهملة وهو جندب بن جنادة من بني غفار  
كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما وكان من المهتدين على الفطرة والعابدين لله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه  
حرمة امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشدد على اغنياء الصحابة ويتنازعهم حين فتحت عليهم بلاد فارس الروم وكثرت  
اموالهم ولذلك انتقل عن المدينة الى الريزة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها وفي الحديث ما اظلت الخضراء ولا اقلت  
الغبراء اصدق من ابنتي سماء الترمذي لما بالفخر والتشديد او بالكسر التخفيف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وان  
زنى وان سرق على رغم انف ابنتي يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى اخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق  
بيانا للسؤال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف ابنتي قال ابو خراش راتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب

ابيض وهو نائم ثم اتيت وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق  
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق  
سرق ثم في الرابعة على رخم انف اذ رماه البخاري ولم الرخم بالفتح التراب والرخم مثلث الرء القلطي بالتراب يعني خاك الكوة شك  
ورغم الانف عبارة عن الذل والجوار متعلق بجذبت اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء  
على المعصية واحتجت للخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما  
انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجه احد هان المراد بعدم الحكم عدم التصديق  
لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة  
الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما نكرة وقدت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة بدل  
السياق ولم يحكموا بما في التوراة من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو في التوراة وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقتصر الخبر على المبتدأ فيفيد انه لا فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر  
والجواب يتوقف على تمام الآية قال الله سبحانه وعاد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين  
من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم انما يعبدني ولا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك  
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعاد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما جعل بني اسرائيل  
وان يشهد دينهم الذي اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجه احد هان المحصر للمبالغة وليس حقيقيا والام يكن الكافر قبل الايمان فاسقا و  
انحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد كفر النعمة ولذا قال بعض الكبراء من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رضي  
الله تعالى عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق ولقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا  
فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجه احد هان معنى الترتب انكار الفرضية الثاني ان التعمد  
هو الاستحلال والاستهانة الثالث انه كفر بالنعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليب والتهديد الخامس ان معناه قارب  
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب هذا تاويل الامام الغزالي السادس شرك الكفار باباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية السابع  
انه خبر واحد فلا يفيد القطع للطلب والعقائد مع معارضة الاجماع وفي ان العذاب مخصص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق  
كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفساق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من  
كلام موسى وهارون لفرعون وتامه انا قد ادعى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال ان تعريف المسند اليه  
يحصره في المسند فالمعنى ان المذب هو المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر واجيب بوجه احد هان ان لا نسلم اطراد  
القاعدة فانها مشروطة بشرط مفقودة في الآية ثانيا بعد تسليم القاعدة ان اللام للعهد اى العذاب المخلد ثالثها ان العذاب الذي يكون  
بعد نعيم عظيم دائم في حكم العدم رابعها ان المحصر ادعى للمبالغة بدليل ان المصد والشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب ليس



يمكن بسم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وأما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد الوعيد صدق لم يذب فليس بشئ لان  
 للذنب لا يجزئ نفسه تكذيبا بل يصدق الوعيد ويخرج العقوبه من التوبة وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلمها الا الاشقي الذي كذب  
 وتولى لقوله تلظى بجذات احد التائين اي تسلطه والتلظى بالفارسية زبانه زدون آتش لا يصلمها اي لا يبدخلها وتقرير الاستدلال  
 ان الآية نطقته بانه لا يبدخل النار الا المكذب المكذب كافر اجيب بوجه واحد انه اراد بالصلى الذحل بالذام لانه الفخر الكامل  
 الثاني ان المحصر للمبالغة اي كالتسليم يخلق الا الاشقي المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقي ابو جهل وامية  
 ان خلف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على تفاوت الاعمال والمذكور في الآية طبقة منها كما يشير اليه تنكير النار  
 وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوق على الكافرين اي الذلة والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرت الخزي و  
 العذاب في الكفار اجيب بوجه واحد انه ان المفرد المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والاصول ثانيها ان المراد بالخزي هو الكامل اي  
 العذاب الابدائي ثالثها ان الخزي والعذاب الذي يقبضه غيره فيعم ابدان حكم عدمه الى غيره لك لقوله تعالى واما الذين فسقوا فما اؤمهم  
 النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدها وثقل لهم ذوقا لعذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا يدل على ان كل فاسق مخلد في  
 النار والجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اي هذه النصوص متروكة الظاهر كما ذكرنا من تأويلها بالنصوص القاطعة على  
 للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمن معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى النصيبات ان مركب الكبيرة  
 ليس بكافرا كاجماع عطف على النصوص المتفق على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا  
 هذا على الجواز والاستغفار لليت الفاسق ولما كان هذا منطعا اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهم من  
 الامة اجاب بقوله والخوارج خارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي عما انقد عليه اجماع يحتمل وجهين احدهما  
 ان اجماع قد يتحقق قبل الخوارج وقد تقر في الاصول اننا اذا انقد اجماع لم يضره مخالفة من جاء بعد ذلك ثانيها ان المجته هو اجماع  
 اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم وفي كلام الشارح تنقيد للاعتبار والله تعالى لا يفتقر ان يشرك به  
 اقتباس من الآية ويشرك مجهول والجار مجزوم ومفعول ما لم يسم فاعله وهو ما بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يفتقر ان يشرك به ويقض  
 ما دون ذلك لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحد من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام و  
 انكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون  
 بان المراد بالشرك هو الكفر ولكن عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى  
 الجحاة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فعبارة عن الايمان بان شرف اجزائه  
 او على حد قولك قرات الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في ان هل  
 يجوز عقلا ام لا المشهور ان كلمة هل لا يذكرونها عدل ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اي اهل السنة الى انه لا يمتنع  
 عقلا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شئ وانما علم عند من يدل لسمع النصوص المصرحة بخلافه

الكفار في النار وبعضهم وهم المعتزلة والذين يمتنع عقلا وكان على الشارح ان يصرح بهم ويريف دلائلهم الاربع فاعل الالباس فان  
ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني من حرج بالادلة ولكن اظن انه مذهب بعض الماتريدية ايضا لانهم  
يوافقون المعتزلة في ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستقبحه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه فلذا سكت  
الشارح عن بطلانه لان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن اى مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر  
او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجه احدى ما ان مبنى على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه  
ونحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيا ان ليس التفرقة محصورة في تعذيب المسي بل لها وجه غير محصورة كاثابة الحسن للمسي  
وكتم المسي عن رؤية الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي وخرجه بعد ثلثها التفرقة  
الدينية كافية من جواز قتل الكافر اخذ ماله استرقاقه رابعها ان مبنى على قيم عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة ونحن نقول يجوز  
ان يكون متضمنا لحكمة خفية تجعل حسنا ولا نعلم فيها الا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله ان يجعل المسلمين كالمجرمين ما  
لكم كيف تحكمون لاننا نقول هذا دليل سمعي والكلام في الادلة العقلية والكفر نهائية في النهاية في العصيان لا يحتمل الا باحة وسافر  
للمحكمة اصلا بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للدُّار واما تكلم المكروه  
بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة بالقهر العذاب وهذا دليل ثان واجيب بانه مبنى على القبح العقلي ونحن لا نسلمه و  
لو سلم فنقول نهائية الكرم قد يناسبها العفو عن نهائية الجناية وايضا دليل ثالث الكافر ينفذ حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن  
الحذف عنه حكمة والجواب ان عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بالكرم اعطاء من لا يسئل وايضا دليل رابع هو  
اعتقاد الابد لان الكافر يريد الدائم عليه لو عاش ابد فوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي لا يريد  
الدائم على العصيان بل يطلب ان يوفى التوبة واجيب اولها باننا لا نسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالمرت وثانيا بان  
قولنا يوجب جزاء الابد تحكم بقى منها بحيث دهوانه ذهب شرفه من المسلمين الى ان مال الكافر الى النجاسة وهم بعض اهل  
الكشف من الصوفية فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم بردا وسلاما فيبتلذذون بالنار ولديغ  
العقارب كالنناد اهل الجنة بالظلال ولثم الحور وطبقهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل  
استدلوا على ذلك بوجه احدى ما ان التعذيب الابدى لا يخرج من رحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيا قوله تعالى لا تقنطروا من  
رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفر الرحيم واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فلا يعارضه لان الاول اوكد فيجب العمل  
بترفع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثا قوله عليه الصلوة  
والسلام والذي نفسي بيده يأتين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت في قعرها الخرجير قال ابن تيمية صحيح السند اجابوا عن ايات  
الظن بانها مأولة بالملك الطويل ومن اشهر التاكيد بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والجهنم ينكر ذلك  
منه اشد الانكار فيكونه عليك بالكفر عن طعن في الاعتقاد بخلاف عذاب الكفار على طبق الاجماع فالتشاذق تاكلا بالذنب لله الهاد



على الصواب ويغفر ما دون ذلك أي ما سوى الشرك لمن يشاء من الصغار والكبار يوم التوبة وبدونها التوبة هي الندم على المعصية والعزم على عدم العود إليهم وإزاد بعضهم الاعتقاد بانها تحو المعصية في ثلاثة أركان ويجب أن يكون الندم عليها من حيث كونها معصية فالندم على شرب الخمر من حيث أحداث الأضرار ليس بتوبة وهما اختلافات الأول أن جمعا من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم يكفي قوله تبت وقال بعضهم يكفي العلم بأنه أساء والعزم على عدم العود الثاني التوبة واجبة عندنا سمعنا لقوله تعالى توبوا إلى الله وهذا المعتزلة عقلا لأن دفع الضرر الثالث قبول التوبة فصل عندنا واجب على الله تعالى عند المعتزلة الرابعة وجوبها على الفؤاد عندهم حتى إن أثم تاركها يتضاعف كل ساعة فرغوا أن تأخيرها ساعة معصيتان يجب التوبة عنهما وساعتين أربع وثلاث ساعات ستة وأربع ساعات ثمان للحامس من المظالم ليس بشرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط خلا لبعض المعتزلة السادس عدم العود إلى الذنب ليس بشرط عندنا خلا لبعضهم السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لأنه تكليف مالا يطاق خلا لبعض المعتزلة وأما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجب جمهورنا لأن الصحابة كما نوايدكرون أمورا جاهلية ولا يجتنون توبة خلا للقاضي منا والجبائي من المعتزلة الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون بعض كالخمر خلا للجبائي هاشم من المعتزلة التاسع يجزئ التوبة على الأجمال عندنا خلا لبعض المعتزلة حيث شرط التفصيل العاشر هل يجزئ التوبة الموقته وهو أن يعزم على عدم العود سنة مثلا لبعض الأشاعرة على جوازها والصحيح عدم الجواز والمعتزلة تقولان الحادي عشر هل يقبل توبة من حضر الموت والصحيح ما في الحديث أن الله يقبل توبة العبد ما لم يغتر غرارة الترمذي أما إيمان الياس فلا يقبل هو حين يشاهد الكافر النار قبل موته ولذا لم يقبل إيمان فرعون فيه خلاف للشيخ محي الدين بن عربي حيث قال مات مؤمنا الثاني عشر العاشر إذا انقطع قدرته على المعصية كالزنا إذا انقطعت مزاكيره فهل يصح توبته منع أبو هاشم المعتزلي والأشاعرة على صحتها واستيفاء مباحث التوبة في كتابنا سدة المنتهى ثم قول الشارح مع التوبة وبدونها محل بحث لأنه يفيد أن مغفرة التائب في مشية الله سبحانه فإشاعة غفره وإنشاء لم يغفره والمذهب أنه يجوز وما واجب بأنه ليس معنى المشية هنا تجوز الطرفين بل إن المغفرة واقع بارادته وفيه نظر خلا للمعتزلة فإنهم زعموا أنه لا يغفر الكبيرة بلا توبة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوتها أي في ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة المقبسة من الآية الشريفة وهي قوله تعالى إنا لا يغفران يشرك به وينفر ما دون ذلك لمن يشاء إشارة إلى أن هذا الحكم ثابت بالقرآن وقال بعض الحشيين كان عليه أن يقول وفي تقرير الحكمين لأن قوله والله لا يغفران يشرك به أيضا اقتباس واجب بأنه لم يفعل ذلك لأن نسخ المتن مختلف في تقرير الحكم السابق فقد وقع في بعضها والله لا يغفران يشرك به أيضا اقتباس واجب بأنه لم يغفر الشرك ومغفرة ما دونه ثم اعلم أن هذا الآية من أقوى دلائل أهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب لأنها تنص في التفرقة بين الشرك وما دونه بأن الأول لا يغفر والثاني يغفر ثم قد ثبت بالنصوص واجماع الطرفين أنه لا فرق بينهما مع التوبة لأنهما مغفوران فثبت أن هذا الفرق هو عند عدم التوبة وإجاب عنه المعتزلة بأن الجملة الثانية مقيدة بالتوبة فالمعنى لا يغفران يشرك بلا توبة ولا يغفر ما دونه مع توبته لمن يشاء فاعترض عليهم بوجه واحد ما أن اختراع لقيد من متضادين من غير دلالة في اللفظ عليهما وهذا محل

بإزالة الكلام فتكلف صاحب الكشاف لدفعه زعم ان قوله لمن يشاء لكل من المجتدين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر  
 الا شرارك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانياً ان قولهم يغفر ما دون  
 الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مدحهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشيئة ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب  
 يؤكد المشيئة فكيف ينافي ودفع بان الشقيين بالمشيئة ينفي الحكم عن غير القيد ثالثاً ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه اجماعاً و  
 ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجملته هذه الآية شديدة  
 على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفى والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما وهذه جرأة  
 عظيمة على الله سبحانه والآيات والاحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كبرة غير التائب كثيرة لقوله ثم لا تقنطوا من  
 رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً ففى شاملة للصغار والكبار مع التوبة وبدونها وقوله ان بك لذ ومغفرة للناس على ظلمهم عن  
 ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذوقه على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالى ما لم يشرك به شيئاً رآه في  
 شرح السنة والمعتزلة يخصونها اى الآيات والاحاديث بالصغار لمن اجتنب الكبار والكبار المقررة بالتوبة واوثر عليهم ان عدم  
 آيات الوعيد ليس اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد زعم بعض الحثيين ان ارجاع الفهير  
 الى الآيات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الفهير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به  
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لا ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تنتم الشرك ايضا فلا معنى  
 للفرق انتهى وعندى فيه بحث اما اولاً فلا ان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يصح لتلك  
 الوجوه كما تلونا عليك وفصل شراح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادرة عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الفهير الى الآيات  
 والاحاديث صحيح واما ثانياً فلان الفهير لا يقتضى اشتغال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والاحاديث يكفي في صحة القول  
 فحسبوا فلان قتلوا واما ثالثاً فلان قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتركون آيات المشيئة  
 على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشيئة هم اصحاب الصغار والكبار المقررة بالتوبة ويخصصونها بالمشيئة وفيها كقول تعالى انه  
 كان عفواً رحيماً وقوله عافى الذنوب باصحاب الصغار والكبار التائب فهم يخصصون المغفرة ولا يخصصون جميع نصوصها وعندى  
 ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشيئة تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعنى  
 صاحب الصغار والكبار والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فافهم وانصف وتمسكوا بوجه  
 احدها الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي جهنم وقوله عليه  
 الصلوة والسلام ثلاثاً قد حرم الله عليهم الجنة مد من الحرم العاق والديوث سراه احمد وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذاها و  
 الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب اننا لا نسلم عموم هذه الآيات والاحاديث بل المراد منها  
 بعض العصاة وهم الكفار بعض فاسق المؤمنين وزعم بعض الحثيين في معنى البقرة اننا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفار



وفيه بحث لأن نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجماعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب فمستطردا  
وذلك لأن المعتزلة تمسك بنصوص الوعيد علم انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومن ههنا استدلوا لا يجب على الله سبحانه  
شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ولا تدل على ان هذا الكلام بهذا الجواب والا فلا تركه لانه  
مغل وعندي ان سبب ذكره التاهل في اخذ عبارة الموافقة هي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين  
الاول انه تعالى اوعده بالعقاب فلم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان نية وقوع العقاب ثابته وجوبه  
انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فيخص للذنوب المغفورة عن عمومات الوعيد جواب ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد  
فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقبينة التخصيص نصوص العفو اقلت العموم والنصوص متناهيان فكيف يجتمعان قلت  
الثاني انما هو بين العموم والنصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيح ان عموم الحكم هو الكلية فكل كافر معذب بالنصوص هو الجزئية نحو  
بعض الانسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي لقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير خص من  
ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذا التخصيص كالاتثناء والاستثناء الامن الحكم الكلي ان قلت  
ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع للعموم قلت النصوص على الجواب الاول قضايا جزئية وعلى الثاني كلية وزعم  
بعضهم اي بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب قبيح في  
الوعد لطف محمد فان السلطان اذا غضب على الجرم واوعد بالقتل ثم عفا عنه كان محمدا على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا وقال  
قالهم شيع وغضب الكريم وان تاجر نارا بكذا خازنك ليس فيسواه والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اي كيف يعبر الخلف  
وقيل اي كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول الدائم للجنس او العهد بارادة الوعيد لدى  
اي عندي وهذا مما يقول الحق سبحانه يوم القيامة للكفار قاتلهم وتامة قال لا تخصموا لدي وقد تمت اليكم بالوعد ما يبذل القول الذي  
وما انا بظاهر للعبيد واجيب او كما بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فلا يعيد من كرمه ان يعلقه بالمشية وانما  
يصححها التبر لا يغيرها العاصي اما اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله الايفاء والاجازة وقال في قوة القلوب رينا عن رسول الله صلى الله عليه  
اله وسلم قال من وعد الله على عمل ثوابا فهو بمنزلة ومن اوعد على عمله عقابا فهو فيه بالخيار ثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتحذير لا  
اجازة ولا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب بقى ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف منكم  
فنقول ترك ثواب بالجنة ايضا كذلك لدرجته في عموم النصوص الواردة في الثواب ادخال الجنة فجعل الاول خلقا لا الثاني تحكم والقول  
بجحط حسنة باطل الثاني ان الذنب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اي ما يوجب علمه بعدم العقاب تقرير اي اثباتا له على  
الذنب وانما اي بعثا وتهيبا وهو بالفارسية برايكغشت للغير عليه اي لغير الذنب على الذنب وهذا في حكمة ارسال الرسل لا الحكمة في  
ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والقيم العقليين ان محرم جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان  
الظن هو الادراك الراجح ولا يترجح العفو مجرد جواز فضلا عن العلم اي اليقين كيف اي كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات

اى النصوص العامة الواردة في الوعيد المقرنة بنهاية من التهديد اى التخويف ترجح خبر لقوله والموافات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة  
 الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا ابدا زائدة والفمير المحرر فاعل كفى وزاجرا حال او تميز اى كفى ترجح الوقوع زاجرا للذنب فان العاقل  
 يجترع عن الطريق الذى عليه السبيل وان كانت السلامة جائزة وقد يزعم ان ترجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم  
 لان مذهبهم القطع بالعذاب اقل من ذكره ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يبلغ الخوف  
 الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والا من عن العذاب واما ان غلب احد هما بلا اطلاق نظر الى نصوص الوعيد  
 او المفسرة فلا بأس واختار الامام حجة الاسلام غلبة الخوف في الحياة والرجاء عند الممات ويجوز العقاب على الصغيرة اى لا يلزم  
 لا يمتنع فهذا دعوى ان كما قالوا الظاهر الاكفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى مجمعة عليها وبقل والعفو سواء اجتنب  
 مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على كتمان المدعىين لان  
 التعليق بالمشية ينفي اللزوم والامتناع وايضا يلزم عقابهم لم يجعل ما دون الشرك مقابلا للشرك لاستلزامها في لزوم العقاب ولقوله تعالى  
 ووضع الكتاب فترى الجحيمين متشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدنا  
 عملنا خسرانا ولا يظلم ربك احدا اى وضع صحائف الاعمال في ايدي الناس ليقرئها متشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تأسف لا يغادر ولا يترك  
 احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جزم الجحيم ونحوه من احصاء صفات وكبرية وذكر السؤال استطرادى  
 ويمكن ان يراد سؤال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة بجانب واحد ثم الظاهر ان الآية دليل على  
 الدعوى الثانية واما على التاخر ان كوز الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما  
 يكون فيما ينبغي المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم المعيا لقلولك صنعت السرير للجحيم مع انك لم تجلس عليه قط و  
 بهذا نسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الآية دليل على الدعوى الاولى وتقريرا  
 ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل نحو السيئات بالחסنات مع انه  
 ثابت بقوله تعالى الحسنات من السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن العقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى عند  
 فيه نظرا لانه مبني على ان الذنب الذى يحاه التوبة او الحسنات يبقى مكتوبا في الصحف لان المراد بالاحصاء في الآية هو الاحصاء الباقي الى  
 قرعة الصحف بقی في هذا المقام بحث وهو ان بعض المدعين زعم ان الثابت بالآيتين هو الدعوى الاولى التي لا يخالف فيها الا الثانية  
 التي هي محل النزاع ناشئة من التاخر بما لا يعنى وترك ما يعنى اما الآية الاولى فللخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرتهم اصحاب الصفات  
 المحتبون عن الكبر واما الآية الثانية فللخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على ما بقى استحقاقه بعد مقابلة الحسنات  
 والسيئات واجتناب الكبيرة لا يبطل استحقاق الصغيرة وعندنا في نظرنا لا يخفى على العارف بما لا يبس الكلام ان الآية الاولى تدغم فيها  
 المشية في كل ذنب غير الشرك فالحمل على البعض تحكم وما تضمنه الآية الثانية من خوف الجحيم على احصاء صفات وكبرية وحضوا اعمالهم  
 ونفى الظلم في محازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من



دليل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوء فيجزه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اراد ضم ما يدل عليه  
ضبط القبر سعد بن معاذ الكافري من تطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة وذهب بعض المعتزلة قيد البعض لان جهنهم  
على انه لا يجزى العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر صاحب الكبيرة مخلد في النار بسبب الكفرة الكبيرة وغيرها مخلد في الجنة بلا عذاب الى  
انه اى وتركب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلا بل بمعنى انه لا يجزى ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا  
يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم ذنوبكم ونغفر لكم ما سلفكم اعصا كره يقرب منه المقابلة واجيب بان الكبيرة  
المطلقة هي الكفرة الكاملة وقد تقر بان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة الباصرة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب  
لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر الجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر الزندقة فيكون  
كبائر من هذه الميثية وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اعتدل رخص مخالفة الفقهاء فانهم قالوا الكفرة ملة واحدة ولذا يرث النصارى من  
اخيه اليهودي مع اختلاف الدين يمنع التوارث وحاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشتركت انواع في الحكم لا ينافي تعدد  
ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات  
او بالنظر الى فريدة القائمة بافراد الخاطئين ككفر ابي جهل وكفر امية وكفر ابي لهب مثلا على ما تمهد ان ثبت من ان مقابلة الجمع بالجمع  
تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليس شيابهم فان معنى ان كل واحد منهم ركب ابنته وليس ثوبه بمعنى الآية  
ان يجتنب كل واحد منكم كفرا تكفريته ان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مغفورا الذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين  
بانه لا يضر مع الايمان معصية وهذا اعظم فساد امن مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احد هان المراد هي السيئات التي قبل الكفر وفي  
الحديث الاسلام يهدم ما كان قبله من اهل اسلام ثانيا فان التكفير مقيد بالمشية كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوله بشركه به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
وارد عليه انك اذا اقيدت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لا فائدة في تعليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز  
مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا ثالثا فان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر  
ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف ولا حسن المطابق للاثر هو ان المراد بالكبائر ضد الصغائر وتكفير  
السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فمن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة والجمعة ورمضان  
الرمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر اه مسلم وعن عثمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امر مسلم  
يحضر صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة اه مسلم وعنه ابن  
مسعود ان رجلا اصاب من امرة قبله فاقى النبي صلى الله عليه وسلم فاجره فانزل الله تعالى واقم الصلوة لعلها تكون لك ذكرا  
للحسنات يذم من السيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال بجميع امتي كلامه اه البخاري ومسلم والاحاديث في هذا الباب  
كثيرة والفرق بين هذا التفسير وتفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ولم يعمل بعد ما طاعة مكفرة كان جازر العقوبة  
عندنا عند هم ويجوز العقوب على الكبيرة اى لا يلزم ولا يعتنع والا دل على المرجئة حيث قالوا لا يجزى تعذيب المؤمن وهو مذهب

مفاتيح بن سليمان المفسر الثاني روى على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار الظاهر ان المراد بجوار العفو عدم امتناعه هذا مذكرة  
 فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاده يعلم ان ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ  
 العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند بارز وليتعلق به قوله اذا لم تكن الظاهر ان الصغائر للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز  
 لعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معا فيجوز الرجاء الى الصغيرة والكبيرة على تناويل كل واحدة عن استحلال اي  
 صادرة عنه والاستحلال طلال واستن والا استحلال كقولنا فيه من التكذيب المنافي للتصديق اي للامتنان وهذا اي بالاستحلال  
 باول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها لو على سلب اسم الايمان عنهم  
 كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقدم الجور وليس لحصر التناول في الاستحلال بل للاهتمام به اما او لا  
 فلا منقول عن الشارع فعن نعيم التابعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر  
 فاز الله غنى عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبة ولا يرجو ثوابا باراه عبد بن حميد المفسر  
 واما ثانيا فلانه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانهم لا يتم الكل كتاويل الخلق بالملك الطويل فانه لا  
 يجري في الحديث وكناويل الايمان بالكامل فانه لا يجري في الآية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان الجرم كان فخر افعله الشفع  
 زوجا بالانضمام اليه ثابته للرسل اراهم ايم الرسول والنبى والاخبار جمع خير بتشديد الياء وهم الملائكة والعلماء والشهداء وروى  
 عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم اراه ابن ماجة وجاء في  
 الحديث بعد ذكر شفاعته المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفه يقول الله شفعت الملائكة وشفعت النبيون شفيع المؤمنين ولم يبق  
 الا ارحم الراحمين فيقبض قبض من الناس فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط رآه البخاري وسلم في حق اهل الكبار رخصهم بالذكر لان  
 شفاعته اهل الصغار يعرف منه بطريق الاولى ان قلت ذكر الشارع في التلخيص ان كراهة التحريم الى الجوار اقرب وفاعلا يستحق محذورا  
 دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع اخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان متركب المكروه وتارك  
 السنة محرما عن الشفاعة فما ظنك بصاحب الكبيرة اجيب بوجه احد هاتين ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها  
 جزاء اخر اشد اعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشفاعة وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي  
 لم ينل شفاعتي ذكره الشارع في بحث الحكم من التلخيص الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن  
 عبارة الشارع لا عن الحديث ولك ان تاويل الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعته التخليص عن  
 النار الخامس انه لا يكون مشقرا لعدم دخول النار فلا ينافي في الشفاعة لاخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة  
 لا ذراك الثواب الذي يناله لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الاعتراض  
 والله اعلم بما هو المراد من الحديث بالمشقة في خبر اى بالشه من الاحاديث من قولك استفاض الماء او اكثر وسال الجواب  
 خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا شفاعته لتخليص الجرم بل لشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا هو الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما



سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة في الشفاعة فالعفو بالشفاعة أولى هذا دليل عقلي على إثبات الشفاعة وينبغي أن يكون الزامياً لا ابتداءً على الحسن القبح العقليين وعندهم لم يخرج المغفرة بدون الشفاعة لم تجزم مع الشفاعة في هذه الملازمة بحث بل في ابتداء الخلا على ما ذكرنا أيضاً نظراً لقوله تعالى واستغفر لذنبك قل أريد الصغار فهذا فان الأبياء غير معصومين عما قيل ترك الأفضل فانه يبدى في الأبياء ذنباً لعظم منزلتهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقارها وقيل امر بالاستغفار مع انه معصوم تعليم الامانة وقيل اى لذنب امتك والمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تعم الصغار والكبار ثبتت الشفاعة في الكل وقد يزعم ان المراد صغارهم بقريته ما قبل لان ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزايم لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقاً وفيه نظرك لا الصارف عن العموم في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله والمؤمنين والمؤمنات فيجب للحل على العموم وإعادة الجار إشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاستغفرهم اي الكفار شفاعة الشافعين اى على تقدير ان يشفعوا لهم فان اسلوب هذا الكلام اى طريقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اى مجزئاً ولا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند التصدي الى تغيير حالهم وتحقيق باسمهم اى قطع وجارهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اعنى مقام التقييم والافتقار يقتضى ان يؤتمن التوسيم داخ كرون وشانم كرون بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصاً بهم وفي الدليل بحث من جهة احداً قيل ثبتت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضا فانه محل الآية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنع لان عدم الشفاعة لزادة الثواب لا يقتضى تغيير الحال واقول بل اللفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية محل نفس بما كسبت رهينة الا صاحب اليمين في جنات يتسادلون عن الجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نحوض مع الخاضعين وكنا نكذب بيوتنا الذين حتى اتانا اليقين فاستغفرهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة الخروج من السقر ثانياً قيل مدعو المصنف شفاعة الكبار والدليل لا يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه انه يحتمل ان يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك الصلوة والاطعام من الموانع ايضا وثانياً بان ما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب ثم لا لزام على المعتزلة وهو كاف فصحة الدليل تألها قيل الآية من باب التهمك لا الكفار قالوا لا اصنام هو لا شفعا واعند الله والجواب انه احتمال بعيد المجمع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكافر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سوال يتوقف على مقدمة هي ان مفهوم المخالفة حكم يثبت للسكوت عنه مخالفاً ثبت للذكر كقوله عليه الصلوة والسلام في النعم السائمة زكوة ويفهم منه انه لا زكوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي وانكوه الخنثية والمعتزلة وقالوا حكم غير السائمة معلوم من نص آخر كما من هذه الحديث ثم تقرير السؤال ان الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة لان الآية ناطقة بشفاعة الكفار وانتم تستدلون بما على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم المجتعة عليهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه انما يقيم بحجته من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعة لاهل الكبار من امتي ثم انه ابن اودود الترمذي والبيهقي في شعب الايمان وصححه عن انس بن مالك ومراه الحاكم وصححه عن جابر ومراه الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر ورواه

البهقي في كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبار واهل العظام و  
 اهل الدماء اه اما من الاعظم ابو حنيفة وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلال بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة  
 المعنى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنويا ولفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث لكفاهم للتصريحات  
 الواضحة في خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار بعده ولكن المخالف قد يعاند بمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف  
 القرآن واحتجحت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اي احذروا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزى لا تقضي صفة يوم والعائد محذوف اي لا  
 تجزى فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى والظالمين  
 من حميم محب عطف واصل الباب للخرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا شفيح يطاع اي قبل  
 شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالته هذه الايات على العموم في الاشخاص الاول انا لا نسلم دلالته على النفي عن كل شخص بل  
 نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزى نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولاهان نفس نكرة  
 بعد النفي فتفيد العموم فيهم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجيب عن الاول باننا لا نسلم رجوع الضمير الى  
 النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرق اليهم بلا عموم وليس دلالته على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفى الفرع  
 المبهم يستلزم نفى جميع الافراد وعن الثاني بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة في  
 العموم محل منعه واستدل بعضهم على منعه العموم بنزول الآية في خطاب اليهم والرد على قولهم ان ابا ناس شفعوا لنا وفع بان العبرة للعموم  
 اللفظ لا لخصوص السبب فيه نظرا قد يعتبر خصوص السبب للقرائن ولما استشكل من ان بن الحكم قوله تعالى ولا تحبين الذين يفرحون  
 بما اتوا يحبون ان محمد ابا لم يفعلوا فلا تحبينهم بمغازاة من العذاب وقال لو كان كذلك لشدن اجمعين اجاب ابن عباس انها في اهل الكتاب  
 كما في الصحيحين ولا زمان جواب ثان اي لا نسلم دلالته على النفي في كل زمان بل يجزى ان يكون لعدم قبول شفاعة زمن مخصوص كالوقت  
 الذي لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور في قوله تعالى اتقوا  
 يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من ظواهر النصوص الحساب الشفاعة ودخول الجنة والنار في يوم واحد اللهم الا ان  
 يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل في قول القائل عبيد بن حريش يقدم زيد انه يعتقد ولو قدم ليلا فلعل المرجح اراد تفسير  
 الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو اننا لا نسلم دلالته على النفي في كل حال بل يجزى ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال  
 كما اذا صد الحكم القطعي بادخال النار عزائشة قالت يا رسول الله هل تذكرن اهليكم يوم القيمة قال اما في ثلاثة مواطن فلا  
 يذكر احد احد عند الميزان وعند الكتاب وعند لصراط ربه ابو داود وقد يزعم ان ذكر الاحوال مستلزم لان ذكر الزمان يغني عنه  
 لنا فيه نظرا لان الاستدلال انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف في زمن واحد لكنه يجزى ان يقع في زمن واحد مختلفة على  
 المكلفين فبعضهم يحاسب بعضهم يقرأ الكتاب بعضهم يربن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب هو جواب  
 رابع يعني اننا لو سلمنا دلالته على النفي عن كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول هي من العام الذي خص منه البعض هم المشفوع لهم



ان قلت تسليم عموم الاشخاص والافات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو كالاستثناء  
ولا يجوز الاستثناء الا من حكم كلي فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيد هذا معنى ما قيل  
ان المسلم لا لها على العموم لا ارادة العموم وقد سلف توضيح ذلك بمعايير الادلة على التخصيص او للوجوب او لادلة النافية للشفاعة  
والثبوت له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا ضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز  
تعارضها ندفع التعارض ضرورة ادعية التخصيص بقى ههنا كتمان الاول قال اهل السنة لو لم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعة اصلا فيبطل  
اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصصوا العموم فهو خلاف الظاهر بل دليل على ان العام المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال لا ما  
الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المجرم في جميع الاشخاص والافات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والافات وللخاص ارجح  
على العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في الدعوى الشفاعة والرد الجمل عليهم ولما كان اصل الدعوى الشفاعة ثابتا بالادلة  
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء ما اى لم يستطيعوا انكار الدعوى الشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض  
واثبتوها في البعض بالدعوى الصغار مطلقا فذهب جمهورهم الى الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا لا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب  
كبيرة لان المؤمن صغائر مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر صاحب الكبيرة لا ذراع بها العذاب الصغيرة لانها مشغولة بعذاب  
الكفر الكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشد والضعف بين الاشخاص لزمهم ان العقاب مضرة خالصة لا يمكن تفاوته  
بل قد اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابها على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى الدعوى الصغار بشرط الاجتناب عن الكبائر  
فان حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقولهم مطلقا على اطلاق وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب  
الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكروا عفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اى  
قولهم بالدعوى والشفاعة فاسدا ما الاول فلان التائب ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان  
العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرخ على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدل له وان  
اراد الرخ على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لانه لا يمكن حمل نصوص الدعوى على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فيجوز اخذ عليهم والعفو  
عنها ويمكن للجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية فتحملها على زيادة  
الثواب يخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعة  
ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في صحيح البخاري ومسلم وعن انس قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمروهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سقيتك  
شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوء فيشفعه فيدخله الجنة ثم اياه ابن ماجه واهل الكبار من المؤمنين لا يجحدون  
في النار ولان ما ترون من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا لشيء ما يارب في الثقل والذرة النملة الصغيرة والهباء  
الذي يدرف في الهول ويرى في البيت اذا وقع الشعاع فيه من الكوة خير اية اى يجد جزاءه ونفس الايمان اى مع القطع عن سائر الاعمال

الصالحات عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوضيف وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل قال الايمان بالله ورواه مسلم ولا يمكن بالامكان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع وادعى عليه انه مبنى على ان جزاء الايمان هو الجنة وهو محل منع الجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص دالة على المدعى كحديث زمعات وهو يعلم انه لا الدلالة الله دخل الجنة ثم اراه مسلم فتعين الخزيب عن النار ثم المخلوق في الجنة لان العود الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفول ثاب لوعده وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو على منازل الثواب هو في الجنة البستان الذي فيه العنب الخلل قال مجاهد كلمة ثمينة وقال السدي بلفظة النبط وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تتجوزها الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش فاذا سلموا الله فاستلقوا الفردوس واه الترمذي نزلا بضمين ما يحيا للضيف وجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صالح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى والجواب ان التارك ليس عملا لالفة وهو ظاهر ولا شرعا لا يلزم ان يكون الشاغل بالمباحات يتعد له اعمال الخير في كل ان حتى في النوم وهذا باطل بل اذا اقيمت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فاذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا الثاني ان المطلوب هو ان يخرج الايمان بدخول الجنة والاية لا يدل عليه بل مقدرنا مع العمل الصالح واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا في السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنة والاية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسنا بصدد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتفاءه ينتفى الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان بجواب عن سوال مقدّم وهو ان هذه النصوص لا تقوم بحجة على المعتزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا المخلوق والنار من اعظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن ادعى الجواز ان يكون الله سبحانه عقوبة يساويه ويفضل عليه تدجيل اى المخلوق جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جازى به غير الكافر لكان زيادة على قد الجنابة فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبنى على بقر العقل فيكون الزاميا والا فلا شرعية على انه لا يقهر من الله سبحانه شئ واعترض عليه بانه يجب ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو للضرورة اقصى ما يكون ثانيهما ان الشارع اطلق المخلوق جزاء الكافر من غير قيد بالشدة فالتقييد في الاطلاق وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه كافر وصاحب كبرية مات بلا توبة اذ المعصوم اى من لم يصد عنه شئ والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وقواعدهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضرة خالصة لا يمازجها منفعة دائمة فينا فى اى استحقاق العذاب استحقاق



الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الزام بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون حال الاخرة اما نفع بلا مضرة او مضرة بلا نفع والام تميز عن حال الدنيا المتزوجة من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الزام بان ما انقطع لم يكن خالصا فشد بين الضعف اما الاول فلانه لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب مميزات واما الثاني فلفساد الاول ولو سلم فللمنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال لثواب هو العلم برؤسها لا ينبغي ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اي وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان لصحبه عندنا ان لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فعنا ان الاول اهل لفضل الثاني اهل لعذاب واما الثواب فضل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منها عليه فان شاع عنك اي عن صاحب الكبيرة اما بحض فضل واما بشفاعته واما جعل الصالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي المبرشا البخاري فذهب الثاني الى ان الحج يكفر الكبائر والا اول حصل لتكفير بالصنائع وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا تقض فيه لا يتعلق بحق العباد كشرب الخمر بخلاف الصلوة للتركة وقتل النفس وان شاع عذبه مدة ثم يدخل الجنة وجازي الحديث ان مكث بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم يوم وبعضهم شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وفي هذا المقام يجشان البحث الاول زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجه احد هاتين التكاليفات اما لا لغرض هو عيش واما لغرض الله سبحانه وهو منزله عن الحاجة اليها واما لغرض العبد في الدنيا وهي بيت المصائب والكدرات واما في الاخرة وهو المطلوب و الجواب ان لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانيها ان العبادات خادمة شاقة فيجب الاجرة والجواب انها لا تكافي احدى نعمة التي لا تحصى فكيف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يفضي الى الكسل والطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دفع الكسل رابعها لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد للجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجه احد هاتين لولم يجب لاجتر الناس على المعاصي ثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر ما سبق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والمعاصي للجواب انه يمكن الفرق بالسبق الى الجنة ورفع الدرجات وكثرة النعيم على ان لا يقسم من الله سبحانه شئ الجنة الثاني ذهب المعتزلة الى الاحباط وبنوا عليه خلق صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العبد بكبيرة واحدة وذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت المعاصي من غير ان ينقص ثوابها واذا زادت المعاصي على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابن ابي شيبة انما ينقص المتساويان يبقى الزائد للثواب والعقاب ذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط المعاصي كلها وهو من ذهب مقاتل بن سليمان المفسر قال الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فامره الله سبحانه ان يغفر عنه بفضله وان عاقبه بعباده الثاني النصوص الدالة على الخلود بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متغيا جزاءه جهنم خالدا فيها النعم هو الفعل مع القصد ويقابله للخطاء كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر فاذا هو مؤمن او رمي صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكره الله من معاصيهم ان في اولها كفاية فاعلموا قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ويتوهم حدوده يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيها يدخل قري بالبار

النون على سبيل الكلفات وكلاهما متواترا خالدا فيهما حال مقدرة أي مقدرة خلقه فيها ليتخذ ما من الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا التحكم لقوله تعالى بشرهم بنذاب اليم سينة معصية واحاطت به خطيئته أي غلبت عليه فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون افر الفيه وجميع نظير اللفظ من ومعناها والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا جواب عن الآية الاولى أي المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا لا شك ان هذا لا يكون الا مع استباح لايمان وهو كفر قد يحتم عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالمشق يدل على كون ما خذ الاشتقاق علة للحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الآية بوجه اخر احد ها ان هذا جزاء ان جوزى عليه لكنه لا يكمل جزاءه ايفاء لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاه جهنم قال ان جازاه الله الطبراني بسند ضعيف ثانيا متعمدا أي متعمدا ثالثا انها نزلت في مقبى بن ضبابة وجد اخاه مقتولا بالمدينة في بني النجار فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدي ففعل اليه الدية فاخذ الدية ثم قتل مؤمنا ورجع مكة وتداروا به ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنه ان قلت العبرة لعزم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذكر رئيس المعتزلة الرغشري في مواضع من الكشاف ان كلمة من وما والمعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك في القرآن رابعها انه عام خص من البعض وهو المسلم جميعا بانه دلالة وهذا توجيه الامام الرازي خامسها انه من باب التغليب وهو مختار الطبري في شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الكفار الذين جزاؤهم المخلوق وقد ذكر الرغشري هذا الوجه في قوله تعالى الزاني لا ينكح الزانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين بقى ههنا بحث ضروري وهو انه قد صح عن عبد الله بن عباس القول بخلود قاتل المؤمن في النار وانه لا تقبل له كفارة في صحيح البخاري ومسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم ترجمان القرآن كما رواه ابن نعيم والجواب انه كان يقول ذلك تغليظا وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل للقاتل من توبة قال نعم وساله اخر فقال لا فراجع بعض اصحابه فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فكرهت ان يمضي عزمه انتهى وخرجه سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضي انتظر بهيمة ترد عليه فاذا الرجل جالسا فثم الحوض وسال الماء فضربت بالسيف فقال ليس هذا مثل الذي قال فاعلم بالتوبة وكذا من تعدى جميع الحد وجواب عن قوله من يعص الله ورسوله اي المراد بالحد جميع الحد ومن تعدى جميعها فلا شك في انه كافران اعظم الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت حين انكر عيينة بن حصن الفزاري ما قسم الله تعالى من الموارث وقال لا وارث الا من قاتل على ظهر الخيل واحرم النساء والولدان والاجرة المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا من احاطت به خطيئته وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة أي معنى الاحاطة ان يعم الخطيئة ظاهرة وباطنة فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق ولسانه اقرار وهذا لا يكون الا في الكافر واجيب بوجود اخر احد ها ان المراد باليسة الكفر والشك كما قال ابن عباس ومجاهد عكرمة وقتادة وغير احد من السلف والطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون التوين للتعظيم ثانيا ان الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبل



فانهم قالوا انتم سنا النار الا اياما معدودة فخر الله سبحانه عليهم بانكم خالدون فيها وذلك ان تجيب بما سلف في الآية الاولى ولو سلم اي لو سلم ان  
الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم سجن مخلد اسم مفعول من  
المخلد مبين الظاهر المكث في السجن ليس انما لا تقطعه لوبالموت وقد قر في بعض النسخ سجن خلد بلا ضامة ومنه قوله تعالى و  
لكنه اخلد الى الارض اراد بعلومه بن باعنى او امية بن ابي الصلت او غيرها ومثله قولهم خلدا الله مملوكه وقولهم وقف مخلد قولهم خلد خلدا  
بالفتح اذا طال شبابه ابطأ شبابه وقولهم خلد بالمكان اي اقام ومنه الخوالد للثاني وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام لبقائها  
بعد ارتحال المسافر من المقام كما عترض عليه بان للخلود حقيقة في الدوام ومجاز في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك  
للخلد افا تمنت فهم للخالدون اذ الحقيقة لا يجوز نفيها مع ان نوحا عليه السلام عمر الف سنة وهو مكث طويل وقد تقر بان الاصل في  
الاستعمال هو الحقيقة واجيب باننا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالا شائعا بلا قرينة وهذا ينفي الجوز فلا بد اما من القول با  
لاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام ابدنه والثاني افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مكث  
طويل على الاطلاق بل الطول امر ارضائي ولذا يسمى هذا العالم بالدينيا لقلة مدته ولو سلم فنقول للخلود في الآية محمول على احد قسمي المكث  
الطويل بقية الحال لا لان اللفظ موضوع له ولو سلم ان للخلود لا يستعمل الا في الدوام فعارض اي ما ذكرتم من الآيات معارض  
بالنصوص الدالة على عدم الخلود اي عدم خلود فساق المؤمنين كما امر كقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وحناء وحناء  
وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارضاء الغنان بعد الجواب  
بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزل بتسليم ما يخالف مذهبه ثم ناندفع ما يظن من ان هذا التسليم مضر ان هذه المعارضة لا  
تثبت عدم الخلود.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان في اللغة التصديق خلافا لما ذهب الى ان التصديق معناه الشرعي  
من وضع الشارع اما في اللغة فعناه جعل الغير امانا على ان الهمة للتعدية او صيرورة الشخص امانا اي وثوق واعتماد على ان الهمة  
للتصير ورة ودليل ما اختاره الشارع وجوه احدى قولنا وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن  
عن الايمان فقال لايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب والرسول فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير اذ المقصود به  
كشف المفهوم الشرعي على هل اللغة بما يعرفه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعوا لارباب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان  
منقولا عن المعنى اللغوي المصطلح شرعي كان ذلك خطايا لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امر اباهم بايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم  
يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اي اذ عان حكم المخبر  
الاذعان في اللغة الخضوع والطاعة والالتقاء والمراد ههنا تسليم الحكم والا اعتقاد به وقبوله جعل اي جعل الحكم او الحق صادقا لا اعتقاد بكنه  
صادقا فهذه ثلاثة تفسيرات للتصديق جمع بالتصحيح افعال من الايمان بالقرآن والكفر او بفتحين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الزهري  
والشارح على ان الايمان متعد الى مفعول واحد تقول امنت اذ لم تخف وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال امنت زيداً عمروا اي جعلت

زيد آمن عن عمر وذكر بعض اللغويين ان الامن لازم يقال امنت اي صرت بلا خوف وبالمهزة يعمد الى مفعول واحد يقال امنت زيدا اي جعلته آمنا كان بالتشديد حقيقة آمن به اي معناه الحقيقي امة التكذيب والمخالفة اي جعله آمنا عن التكذيب فالضمير مفعول اول والتكذيب ثان وهذا بيان للنسبة بين المعنيين للايمان اولها معناه الاصلى بحسب اشتقاقه من الايمن هو جعل لغير آمنا ثانيها معناه بحسب الوضع الثاني وهو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي ولكن الاول يشابه الحقيقي والثاني يشابه المجازي وتوضيح ذلك ان اهل اللغة كثيرا ما يضعون اللفظ معنى ثان ومناسب لمعناه الاصل كما ان الكتاب في الاصل الجمع ولذا يسمون العسكركتيبة ثم وضعوها لهذا الصناعة لانها جمع الحروف وكما ان الفراء في الاصل اللحم المشوي ثم وضع للقلب لسواد لون وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الاول كالحقيقي والثاني كالمجازي ولذا قال شارح كان بلفظ التشبيه يريد ان الايمان في الاصل جعل لغير آمن ثم وضع للتصديق لان المصدق كان يجعل الخبر آمنا من التكذيب والمخالفة وهنا اباحت الاول اعلم ان عبارة الكشاف هكذا الايمان افعال من الامن يقال امنت وامنت غيري ثم يقال امنه اذا صدقته وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراح ان الايمان في التصديق مجاز لغوي وعليه الشارح في شرح الكشاف وقال الحق انه حقيقة ولكن قصد زيادة الدقيق في الوضع واللفظة قلت ولازال هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبيه الثاني زعم بعض المحشين ان كلمة كان ههنا للظن لانه لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوجد معنى الامن في الايمان وفيه نظر لان معنى الاشتقاق هو التناسب في المعنى الثالث وقم في بعض النسخ كان حقيقة امن به امنه عن التكذيب الظاهر ان زيادة الجار تصحيف ويحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار ويكون مبنيا على قول من يعمد الى مفعول واحد الرابع قد يزعم ان كلام الشارح سوادب لانه يصير معنى قولك امنت بالله جعلته آمنا عن المخالفة وهذا منقولة الفهم لان الشارح ذكر معناه بحسب الوضع الاول وقولك امنت بالله خال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق يعمد الى مجهول من التدنية اي يعمد الى ايمان بمعنى التصديق الى مفعوله باللام كما في قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لا بهيم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق في ان يوسف اكل الذئب التفسير بالمصدر اشار الى اثباته ان الايمان في اللفظة التصديق قيل الاول لتمثيل بقوله تعالى انؤمنك اذ اللام في لنا يحتمل ان تكون لتقوية العمل لضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى ان كنتم لله رؤيا تعبرون قولي لفعل باللام لتأخره عن المفعول واجيب بان الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد وذلك ان تقول راد التظهير الاستشهاد وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله قال المحققون الايمان يتعدى بنفسه الى المفعول واما تعديت باللام وبالباء فلتضمن معنى الاذعان في الاول والاعتراف في الثاني يقال اذعن

لكن واعترف به التضمن ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل اخر يناسبه يذكرو شي من صلات الفعل المضمن ليدل عليه هذا كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم فمن اكل معنى لضم فوصل بالي وقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح ضمن العلم معنى التميز فوصل بمن قال ابن جني لوجبت تفهيمات العرب لاجتماع مجلدات للحد يث بالنصب اي يتم للحدوث وهو ان سائلا قال اخبرني عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وانه مسلم اي تصدق اعلم ان المختار عند الشارح ان معنى الايمان في اللغة والشرع واحد هو التصديق ولا فرق الا بالمتعلق في اللغة مطلق وفي الشرع



خاص وهو ما جاز به الشارع وليس منقولاً من معنى لغوي إلى معنى شرعي واستدل على ذلك أولاً بهذا الحديث لأن تفسيره لايمان الشرعي  
 بالإيمان اللغوي دليل على اتحادهما وعدم النقل وثانياً بدعوة النبي صلى الله عليه وآله إلى الأعراب إلى الإيمان بالله ورسوله بلا تفسير إجابته  
 بلا استفسار مع جعلهم بالمنقولات الشرعية ثم فرع الشارع على هذا الأصل تضعيف قول بعض أهل السنة أن الإيمان تصديق وإقرار و  
 إبطال قول المعتزلة أنه تصديق وإقرار وعلى هذا المصطلح كلامه في بعض مصنفاته ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو أن بعض الكفار  
 كانوا يعلمون أن النبي صلى الله عليه وآله لم يصدق كاهل الكتاب كانوا يعرفون كما يعرفون إيمانهم توجد منهم التصديق ومعرفة ذلك لم يحكم الشرع  
 بالإيمانهم فعلم أن التصديق وحده ليس بإيمان إجاب عنه بقوله وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو  
 الخبر ذكرهما لأن الصدق يقع وصف بالخبر والخبر من غير أذعان وقبول بل هو أي التصديق أذعان وقبول لذلك أي لنسبة الصدق  
 بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصل أن التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصل لهم بل كان علمهم بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 كعلم السوفسطائي بوجوه العالم فان هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يدين عن ولا يعلم وجوه على ما صرح  
 به الإمام الغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الإسلام وزين الدين كان من الجامعيين بين العلوم الظاهرة والباطنة ومنشأ  
 غزالي قوي من طوس بالفكر وتخفيف الزمان وقد تشدد وعنه قال أنا غزالي بالتشديد كان أول حاله أنه اشتغل بالعلم في طوس  
 ونيسابور حتى فاق على فاضل وقته في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين عظمة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم  
 واختار الزهد سافرة ثمان وثمانين وأربع مائة للهجرة ثم سار إلى الشام وبقيت المقدس ثم إلى مصر أسكنه به ثم رجع إلى طوس وتخلّى عن الخلق  
 وترك الاشتغال بالكتب إلا القرآن وصححه البخاري وصححه مسلم وله مصنفات جليلة القدر منها أحكام الدين في أربع مجلدات تفسير  
 ياقوت التاويل في أربعين مجلدات أو كيمياء سعادت ومنها لجه العابد بنو جواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الإمام قطب  
 الزمان أبو الحسن الشاذلي رآيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام يبأه موسى عيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في امتك أحبر  
 مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في منامهم فاستيقظوا وأثر الجدل على جملتهم وكان علمه من هذا  
 الشافعي وفي التصوف يريد الشيخ أبي علي الفارسي قدس سره وبالحجة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ بگردين وهو  
 بلا استكبار عناد وإنكار وهو أي المعنى الذي يعبر عنه بـ بگردين معنى التصديق المقابل للتصديق حيث ظرف المقابل يقال في أوائل  
 علم الميزان هو المنطق فإزاًر سطا طاليس لما دونه سماه ماسير وهو الميزان لأنه التلعة الراسخ أو المرحوم من الدلائل العلم أما نقص  
 وأما تصديق مقول يقال أعلم أنه اختلف في أن التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي أم غيره وقد جرى في ذلك زمن صدر  
 الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارع في مصنفاته اتحادهما مستدلاً بكلام ابن سينا ومختار صد الشريعة وجماعة أن المنطقي أعم من  
 اللغوي المعترف بالإيمان لأن اللغوي يشترط فيه الإذعان وإجاب بعضهم أن الإذعان يشمل اليقين والظن وقال لا ثم إن الظن لا يكفي  
 في إيمان نأن إيمان أكثر العوام من باب الظن إجاب بعضهم بأن الظن من قبيل النص وكلا الجوابين خلاف المشهور صرح بذلك  
 أي بأن يعبر عنه بـ بگردين هو التصديق المنطقي المقابل للتصديق المنطقي أي رئيس الميزانيين صرح برياسة تقوية الاستدلال بكلامه

تبيينها على انما وقع في كلام المنطقيين من قسمة التصديق الى يقيني وظني فخالف كلام رئيسهم فلا يعيأ به كلامه في رسالة الفارسيه للملأ  
به انشائه هكذا ويستبرر وكونه است يكفهم كرون واندر يافتن وآس رابته تازی تصو خوانند ووم كرويدن وآس رابته تازی تصديق  
خوانند انتهى وفي هذا المقام بحث وهو ان العلم بالتصديق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او التصديق فذهب  
الشارح المانه من التصديق وان يكون التصديق الحاصل من النسبة التامة الخيرية تصديقاً فان التصديق يتعلق بالمفردات والمركبات ذهب  
صدا الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة الخيرية تصديق قطعاً عندهم وذهب شريفة المانه واسطة بين  
التصديق والتصديق وانت تعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصديق والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان ادعانا  
واعتقاد النسبة فتصديق والا فتصديق وقال آخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خيرية فتصديق والا فتصديق وقيل العلم ان كان  
ادعانا للنسبة فتصديق وان كان خاليا عن النسبة فتصديق فالنزاع في ذلك لا يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله  
ابن سينا مولد في قرية من قري بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الاطبية ثم الطب كل ذلك بخارا ثم جعل ينظر  
في الكتب حتى كمل العلم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلادهم وان وصفها ان نصار معظما عند ملوكها حتى استنبروه وله  
مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والبدل والمعاد والنجاة وعيوض الحكمة وكان مشغولاً بشرب الخمر ولما بلغ آخر عمره حفظ  
القرآن واشتغل بالعبادة ودر المظالم ولكن هذا انما ينفع لوتاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ محمد الدين  
البغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة  
فجذبه بيدى فقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلي انه سأل كذلك فقال للنبي صلى الله عليه وسلم رجل اضل الله على علم كذا في نفحات  
العارف الجاهل والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين اربعمائة بالقولنج ودفن بجهان فلو حصل هذا المعنى الى التصديق  
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب لا انكاراى علامته كما لا لان التصديق ليس  
بايمان كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقربوه وعمل به اصابوا معالرا كان الايمان باجماع اهل  
القبلة من الاشعية المكنفين بالتصديق والماتريديّة المكنفين بالتصديق والاقرار بالمعتزلة والخوارج الجاهلين العمل وكنا ثنائنا ومع  
ذلك شد الزنار الشد بستن والزنار بالضم والتشديد خيط يجعل الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختياراى بدلا جبر فان الاكراه يبيح  
اظهار الكفر ويجوز للصنم بالاختيار جعله كافرا اى نحكم بكفرة ظاهره وباطنه وهو مختار الشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان  
بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كعدم الاعتدال به ذهب بعض العلماء الى تكافؤ احكام الدنيا ومومن عند الله سبحانه ولكنه عاص  
بالتشبه بالكفار لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب لا انكاراى كونه علامة للتكذيب ثابت بالاجماع والاجماع  
بجته بالحديث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يهمل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المودة في مسئلة الايمان فاحد هاته لو كان  
التصديق ايمانا لكان ابو جيل مؤمنا ولعل انه لم يكن مصداق لعدم الادعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثانياً هاهنا الفقهاء يحكمون  
بكفر من سجد للصنم ولو كان مصداقاً مصلحاً صائماً وكذا من استمرز أجكم شرعى وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق بوجه



او مع الاقرار او مع العمل ايضا والحل ان الايمان بالمقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم بالثبوت المصدق المقرب المباشر لعلامات التكذيب  
لا يزول تصديقه ولا اقراره فجعلها في حكم العدم تحكم والحل ان هذا ليس بالرأي والدليل العقلي ولكن الشارع جعل ايمانه كالمعذور  
الله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرح هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم  
من عند الله تعالى ولم يذكر التوحيد لانه ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكر اهتمامه به اي تصديق النبي صلى الله  
عليه وسلم بالقلب قيد بانه لا العامة قد يعمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قيل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضرورة كالسمع  
من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمه الخ والزنا والاستدلال  
وقيل راد بالضرورة الاشهاد بين الخاصة والعامة ضرورة ان الحكم او استدلالا وشرعية عليه انه يلزم عدم تكفير من ينكر الحكم القطعي الغير المشهور بين  
العامة كحدا لقذف وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمتجهدين والعامة بسائر العباد وكتب الشارح على هوامش الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين  
فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد او خبر الواحد بحسبه الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والجبي بفتح الميم مصدر  
مبني من جار من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الأصوليون وكان النبي صلى الله  
عليه وسلم يشار بالصحابة فيما لم يوح اليه هم يراجعون في ذلك ولما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى بدر نزل على قرب مياها فقال بعض الصحابة  
اوحى ام راي فقال راي قال تنزل على ابد مياها فلا يشرب الدن فقام ونزل ابد مياها وحصر المدينة زادها الله شرفا ارسل النبي صلى  
الله عليه وسلم الى اعداء الصلح على نصف ثمار المدينة فقال لانصار ان كان وحيا سلمنا وان كان رايانا فلا نعطيههم الا السيف فلم يصالحهم امثال  
كثيره وفي الحديث ما حدثكم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطئ واصيب ذكره القاضي عياض اجمالا  
مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اي التصديق اجمالي كاف في التخرج عن عهدة الايمان بالعهد بالضم ما يسأل الشخص عنه و  
يؤخذ من دين او كفاية اودية ويقال خورج عن العهدة اذا اذاهوا ولا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اي في الاتصاف باصل الايمان اذ  
لا شك في ان التفصيلي اجمالا على ما اختاره الشارح فيما بعد في المواقف الايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحسبه ضرورة  
تفصيلا فيما علم تفصيلا وجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه كلام الشارح فالشارح اراد ان اجمالا كاف عند عدم العلم التفصيلي  
لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف افاد ان ما علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفرع على قوله  
في جميع ما علم المصدق بوجوه الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديق بوجوه الصانع وصفاته دون الشرح  
لا خلا له بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن  
اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرها هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من  
خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام امكان لها شفاعته وامكان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من  
الظنون الفاسدة والاقرار اي بما جاء به اي باللسان توضيح والا فلا قرار لا يكون الا ان اي التصديق والاقرار ركنان للايمان  
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين موصون اجماعا ولا تصديق لهم احبب

بان الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي ويمكن ان يجاب بالشارع جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نعمة يوم  
 الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرأ الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما ننسخ كصديق الصحابة بان  
 القبلة بيت المقدس وان الحرم مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بنعم السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل  
 النسخ هو بيت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يحتمل كما في حالة الكراهة فان المؤمن اذا كره الكفار على الكفر او عداه بالقتل او قطع  
 العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر وقد فعل عمر بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكره قريش فاق النبي صلى الله عليه وسلم بيكي فجعل النبي صلى الله عليه وسلم  
 وسلم يحرم عليه وقال ان عاد واقعد كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهوان ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فلا قراسا قط  
 في اكثر الاوقات وسقوطه غير مختص بحال الكراهة وان اريد طرأ الضد هو التكذيب بالقلب لا انكار باللسان فلا معنى للسؤال الا في  
 ولا الجواب عند اذ المراد بان التصديق لا يحتمل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بالخوس بدل الكراهة لكان احسن فان قيل  
 نقض على قوله لا يحتمل السقوط تدل على بقاء التصديق كما في حالة النوم والفتنة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب  
 اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم  
 ضد الادراك الحادث فيه لا ضد الادراك الباقي الذي كان حاصل في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر و  
 نحوهما لا ادراك القلب وثالثا بان رسم تضادها مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق  
 الاسفرائني واستدل هذا الجيب بقوله عليه السلام يتام عيني ولا يتام قلبي ولكن الحديث عليه كاله دلالة على ان القلب محل النوم  
 في غير عليه السلام والذهول بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في النقل كما في حافظ القرآن فانه قد لا يستحضر الفاظه  
 مع حصولها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو الالصقة عن الذهن والنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضو  
 بغير الالتفات الذهن اليه ذلك لان النسي غير حاصل في الذهن المذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله  
 ولنسلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذي يطرأ لم يعرض عليه ما يصادف في حكم الباقي حتى كان  
 المؤمن اسما لمن امن اي صدق في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه  
 الانكار هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر  
 الا لعذر من ضيق وقت او افة في اللسان وهو اختيار شمس الائمة اعني فتاوى مذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم  
 رحمه الله ولكن المذكور في الفقه الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة  
 لا يطابق بعضها بعضا الا ان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لا جوارح الاحكام في الدنيا من حرمه الدم والمال وصلوة  
 الجنازة عليه دفن في مقابر المسلمين وههنا مذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار  
 فكنت من غير عند فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب ارباطن لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه لم يقر بلسانه  
 فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا للعلامات التكذيب والا فهو كافر



عند الله ايضاً خلا فالبعضهم ومن اقرب لسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس اي مؤمن عند الخلق كما فرغ الله تعالى وهذا  
اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشجر ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الحنفية والنصوص معاضدة اي مقوية  
لذلك لدلالة على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارت الى الذين لا يحجوز الكفار ولو كانوا اباؤهم وابناءهم او  
اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلوب مطمئن بالايمان  
فمن مبتدئ والخبر محذوف اي فعليهم غضب عذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاعراب انما قلتم تمونا  
لكن قولوا اسلمنا ولمنايد خل الايمان في قلوبكم لما نافية جازمة وهما اعراب قد موألددينة فاسلموا نفاقا للطمع في العطايا وههنا بحث  
من وجهين الاول انه يحتمل ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه  
يحتمل ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام  
الشارع هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كان يكثر دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم قال الامام احمد هذا الذي تعلم للائمة اي على ايمانك  
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم في اللغة الاسد وهو صواب عظيم القدر  
وكان ابو زيد بن حارثة رجلاً من بني كلب سبي صغيراً في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمته خديجة فلما تزوجها النبي  
صلى الله عليه وسلم وهبت زينة منه فجاء ابو لهبه وعمره يطلبه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم فاختار الصحبة الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكو  
في سورة الاعراب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الانبياء فكان الناس يقولون  
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعواهم لا باء بهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب زيدا واسامة حباً  
شديداً حتى قال عمر بن الخطاب لابنه عبد الله ان زيدا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى  
رسول الله صلى الله عليه وسلم منك ثم اراه الترمذي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفقر والتشديد  
حرف اذا دخل على الماضي افاد اللزم على ترك الفعل ومعنى الكلام بالفارسية چرا شگونی دل می رازم بعض الناس از هلا  
في الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الالف هذا من قلة العلم وقام القصة كما في صحيح البخاري وسلم وغيرها اسامة انه قال  
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فاربناهم وهزمناهم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتله  
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما اغشيانه قال لا اله الا الله فكف عنه الانصاري وطعنت برمح حتى قتلت فلما قد منابغ ذلك  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقلته بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قالها خوفاً من السلاح قال  
هلا شققت قلبه راو وروى على الاستدلال بانه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الايمان اي هلا شققت وعلمت انتفاء  
الجزء الذي هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان واباحنا القتل اجيب بان قوله النص معاضدة لذلك اشارت الى ان الايمان  
هو التصديق وان الاقرار شرط لاجراء الاحكام فالنصوص الاربع الاول والخامس والثاني فاقولت اعلم ان مذهب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشارح ذكر من دلائل بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو  
 التصديق القلبي لفظا وشرعا والشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق اي سلمنا قولكم هذا لكن اهل اللغة لا يعرفون  
 من اى من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما  
 خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه  
 كانوا يتقنون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمان من غير استفسار هو مطلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان  
 فعل للسان لا القلب قلت لا خفاء في ان الاعتبار عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق  
 لمعنى وهذا بان يكون مهمل او وضع عطف على عدم المعنى اخر غير التصديق القلبي كالرؤية مثلا لم يحكم جزء لواحد من اهل  
 العرف واللفظ بالتلفظ بكلمة صدقت مصداق للنبى صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو  
 كان التصديق فعل للسان لزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سوا كانت مهمل او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبي مصداق بحسب  
 اللفظ ومؤمننا بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فعلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه  
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعتراض عليه بان الاعتبار عندهم ليس بحسب التلفظ  
 بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد دفعه بانه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول ولهذا اى لاجل  
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون  
 تأييدا للجواب الاول كما في المواقف قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا با الله وباليوم الآخر هم عبد الله بن ابي المنافق واصحابه  
 كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا خروفا من السيف وابطنوا الكفر فبطمهم بعض المفسرين ثلاثمائة رجل ومائة وسبعين  
 امرأة وما هم بمؤمنين افر الضمير نظرا الى لفظ من جمع نظرا الى معناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع  
 لا واحد من لفظ بل الواحد اعرابى ولاية في بني اسد قديم المدينة فسنة قط واطهر للايمان اطماعا في الصدقات امناء قل لم  
 تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية  
 كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفظا او معنى ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب  
 بان هذه التسمية تليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود  
 المضمرات في غير استدلالات الا ان اثار الصادق عنه فمن اى رجلا يضرب عبدا ساء غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب  
 بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المنجى عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجى عن العذاب الا بدى و  
 نزاعنا في التالى لا في الاول اقلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لفظا قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معنى  
 الايمان لفظا وشرعا لا بخصوص المتعلق في الثانى والنبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة



الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن شبهة الثانية بطريق المعارضة نذل حكمهم بكفر المنافق على انه لا يكفي في الايمان فعل  
 اللسان وايضا اجماع منعقد هذا دليل اخر لرفع الكرامية كما في المواقف وزعم بعض المحققين انه عطف على قوله النصوص معاضدة فاعلم  
 المصنف من مع في جعلهم الاقرار جزء من الايمان وهذا هو اما اوله فلان هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا  
 في كلامه على الكرامية واما ثانيها فلان المصنف من مع على ان الاقرار ركن يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه قصد الاقرار  
 باللسان ومنع مانع من خرس هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة اما الفقد لسمع الذي هو آلة التكلم واما آلة في آلات التكلم ونحوه كصنف  
 من مرض او خوف تتل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة قيل في هذه الكلمة سابقا وثني ههنا كما يقال تارة اشهد ان لا  
 اله الا الله وان محمدا رسول الله وتارة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وفيه نظر لان يثن الشهادة والظاهر انه  
 يسمى كلمتين نظر الى المتعلق وكلمة نظر الى شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية ذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين  
 واضمرا لا نكار يكون مؤمنا لكنه يستحق الخروج من النار اقول فعل هذا لا يكون النزاع معهم حقيقة بل اجعا الى اطلاق لفظ المؤمن فقط و  
 ههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب الاول انه التصديقي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والامام ابي  
 منصور الماتريدي والخضر المديني الرازي والقاضي البضاوي ومختار الشارح وجهوا المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني  
 انه التصديقي والاقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المقدم واما المذاهب الاخرى ابي حنيفة الثالث انه التصديقي والاقرار العمل من  
 اداء الامارات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفراحتي فعل الصغير وترك المندوب وينسب الى المخوارج  
 الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وينسب الى القاضي عبد الجبار ابي الهذيل المعتزليين و  
 استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال يخرج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهب لعائل النكاح  
 انه التصديقي والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام مخوفا عن الايمان غير مدخل  
 في الكفر هو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم السادس انه التصديقي والاقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخوفا عن الايمان هو  
 مذهب اكثر السلف منهم مالك والشافعي واحمد السابغ انه المعزلة وهو مذهب جهم بن صفوان والمعرفة اقل درجة من التصديقي  
 او اعلم منها لانها قد تجتمع العناد ولا نكار الثامن انه الاقرار فقط وهذا مذهب الكرامية التاسع انه الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون  
 الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء الخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الرقاشي العاشر انه الاقرار بشرط التصديق للحاصل بالاختيار  
 والكسب هو مذهب القطان من الاشاعرة هذا المخلص ما نقل عنهم على خلاف الناقليين في بعضها والله سبحانه اعلم ولما كان مذهب جمهور  
 المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي اذا رايت رجلا من علماء الحديث فكأنما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 والمتكلمين سوى الاشاعرة وهم المخوارج والمعتزلة وهم جهم وغيره المخالف ان كان ضالا يسمى متكلما والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية  
 والحنابلة ان الايمان تصديق بالبحان بالفتح القلب يسمى به لانه مستقر والتركيب للتركيب الجهن والحنين والجنة واقرار باللسان وعمل بالركان  
 اي بالاعضاء لانها اركان البدن وقد يحكى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بناء على ان العمل يعم فعل القلب واللسان والجوارح اشار الى ان

ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات ففى تنزيها ونفيها عن نفسها ولا يزيده ولا ينقص الظاهر انه استدلال على خروج  
الاعمال عن الايمان بانها تزيد وتنقص بخلاف الايمان وهو مبنى على ادعاء ان كون الايمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت  
فهما مقامان قيل بالفهم اى محل اقامة الدليل او بالفهم اى محل قيام الاول ان الاعمال غير اخلت في الايمان وهذا حق لما  
من ان حقيقة الايمان هو التصديق فقط ولا نقد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين  
امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات مع القطر بالانطفئ يقضى المغيرة قيل للجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء  
الايمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفى اما اهل اللسان فلا يحكمون بتغيرها وعدم دخول المعطوف عطف على المغيرة و  
يجوز العطف على مجزئ الباء في المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته ورسله مجبريل  
ميكائيل فان الله عدو للكافرين اجيب بان الاصل عدم الدخول في المجاز فلا يترك الحقيقة الا للضرورة وورد ايضا هذا دليل ثالث  
جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه اى لا بطلان لعمله بل يجزى  
به لعدم كفران العمل مشروط بالايمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال قيد العامل وشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل  
في الشرط لا متناع اشتراط الشيء بنفسه وذلك لان العمل الصالح مشروط بالايمان الذى هو مجموع التصديق والاقرار والعمل فالعمل  
مشروط بنفسه لان جزئ الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال هذا دليل رابع كما في قوله تعالى وان  
طائفتان من المؤمنين اقاتلتا فاصليا بينهما على ما مر في شرح قول المصنف الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان مع القطع  
بانه لا يحقق الشيء بدو ركنه اى جزئه فلو كان العمل ركن الايمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذا الوجه الاربعه انما  
تقوم حجة على من يجعل لطاعات ركنين حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء كما  
هو رأى للمعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل وهو الذى يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث  
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وهو الذى يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الابدى كما هو مذهب الشافعى واهل الحديث  
وتحقيق هذا المقام ان السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزءا لايمان واستدل بعضهم بحديث على قال قال رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم الايمان عقد بالقلب اقرار باللسان وعمل بالاركان ركان ابن ماجه وفي صحته كلام وبالحجة هو مذهب جمع كثير من  
الصحابه والتابعين لكن هو لا يصرح بان تارك العمل مؤمن هذا مشكل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وكان البخارى صاحب  
المصحح رحمه الله يبالغ في ان العمل من الايمان حتى قال كتبت الحديث عز الف وثمانين نفسا ولم اكتب الا عن قول الايمان قول عمل و  
مع ذلك قال في قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا تاما ولا يكون له الايمان انتهى  
وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان الاول ما اختاره الشارح في مصنفاته وهو ان الايمان يطلق على ما هو اساس النجاة عن العذاب  
المخلد هو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنجى عن كل عذاب هو التصديق والاقرار والعمل فالاول مقابل الكفر الثانى  
مقابل البصيان واورد عليه انه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجيب بان النزاع في ان الايمان عند الاطلاق



ينصرف إلى الأول عند المتكلمين إلى الثاني عند أهل الحديث الثاني ملاحظة العلامة جلال الدين الداني وهو أن المعتزلة جعلوا الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان داخلية في قوامه فيلزم من عدمها عدم ما أضافه السلف فجعلوها جزءاً عينية لا يلزم من عدمها عدم ما كالشعر والظفر واليد والرجل للإنسان وكذا الأوراق والأغصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الأجزاء انعدام الإنسان والشجرة فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقد المشترك بين التصديق وبينه وبين الأعمال كما أن المعتزلة في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والأوراق فلا يحكم بانعدام الإيمان ما بقي التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها وقد سبقتمسكات المعتزلة على كون العمل جزءاً للإيمان في شرح قولهم والكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان المذكور هناك تمسكان على أن تركب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن للجمع يطلق على المثنى مجازاً بل حقيقة عند قوم وخوارج صاحب الكبيرة من الإيمان كون العمل جزءاً للإيمان متلاً زماناً بأجزائها فيما سبق هذا مستند للمقام الثاني أن حقيقة الإيمان زاد لفظ الحقيقة تحزراً عن الإيمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه لا يزيد بزيادة الطاعات ولا ينقص بالمعاصي اعلم أن العلماء اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصانه على أربعة مذاهب الأول مذهب كثير من السلف وهو أنه يزيد وينقص بناء على أن العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب علي بن أبي طالب معاذ بن جبل عبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وعبد الله بن عباس عبد الله بن عمر أبي هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب الأحمري وعروة والشافعي وأحمد بن حنبل مروي بعض المحدثين في ذلك أحاديث فعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان يزيد وينقص وله الجواب الثاني وقال حسن لكن قال الإمام محمد بن النعمان لم يصح في رفعه حديث وبالحجلة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي الفرع خلاف الثاني مذهب الإمام أبي حنيفة والمتكلمين من أهل السنة أنه لا يزيد ولا ينقص بناء على أنه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت وقد يروى فيه أحاديث ولكن المحدثين اجمعوا على أنها موضوعة كحديث أبي هريرة أن وقد ثقف سألوا عن الإيمان هل يزيد ينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد تكفر ونقصانه شرك قال البخاري من حدث به ضروب حبس ثم الإمام الأعظم إنما استدلل بان الأذعان لا يقبل للتفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهب الثالث مذهب القاضى عضد الدين وهو أنه يزيد وينقص مع أنه التصديق وهو يقول بان الظن يكفي تصديقاً ولو سلم أن التصديق هو اليقين فلا نسلم أن اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب يخالف للجمهور الرابع مذهب قوم أنه يزيد ولا ينقص بناء على أن الشخص مؤمن إجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب أن بعضهم استدلل بما روي عن معاذ بن جبل أنه كان يرضى المسلم من الكافر لا يرضى الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الإيمان يزيد ولا ينقص خفي عليهم أن هذه الزيادة والنقصان معنى آخر على نحو قولهم الإسلام يعلم ولا يعلم كما يدل عليه كلام معاذ لما روي في بحث تعريف الإيمان من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجرم والأذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لأن الزائد والناقص هو الظن لا اليقين حتى أن من حصل له حقيقة التصديق نسوا ما في الطاعات وأرتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا فقير فيه أصلاً لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلل القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي أنزل السكينة في قلوب

المؤمنين ليزدادوا إيماناً وقوله تعالى وإذا أنليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً واجيب بوجه الوجه الأول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة الإمام الأعظم إنهم أي الصحابة كانوا آمنوا في الجملة أي إيماناً اجمالياً وهذا بتصديق الشارع في كل ما جاء به محملاً ثم يأتي أي كان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس أول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلوة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد فزادوا إيماناً مع إيمانهم كذا في الكشف وحاصله أنه كان يزيد زيادة ما يجب به الإيمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لأن الدين قد كمل وتم والوحي قد ختم وفيه نظرون الأول أن الأطلاق على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان أحدنا لا يطلع على جميع الفرائض فعد بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض أخريه من به ولا إيمان يجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا جواب سؤال يرد على النظر وتقرير السؤال أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغه صارا إيمانه مشتملا على جميع الفرائض للنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب أن المؤمن بالاجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلوة فريضة والصيام فريضة يجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة في الإيمان ولا يخفاه في أن التفصيلي أزيد من الاجمالي لأن ما يتعلق به الاجمالي هو واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي أمثلة كثيرة فالاجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل كل المراد به الترتيبي في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله أزيد ممنوع وقوله بل اكمل مسلم ولكن لا يفيد ذلك لأن الانتقال من الاجمالي إلى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه البحث في الزيادة لا في الكمال فيه بحث وما ذكره سابقا في تعريف الإيمان من أن الاجمالي لا ينحط عن درجته أي درجة التفصيلي فانما هو في الاقتصاف باصل الإيمان والسواة في اصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما ان اقتصاف جليلين بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والجبب امام الحرمين وهو مع كونه شافعيًا يقول الإيمان لا يزيد ولا ينقص ان الثبات والديمام على الإيمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة أي كل إن وحاصله أنه يزيد بزيادة الأيمان لما أنه عرض لأن التصديق علم والعلم من المعارض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال فان الشاعرة على أن بقاء العرض محال وما يتوهم من بقاءه فانما هو بقاءه في كل أن تجدد مثله في هذا لأن تحرير الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة أعداده وهذا بالاستمرار عليه عدم الذمول عنه فان الاستمرار يوجب تجديد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت قال امام الحرمين وهذا ينحل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص لزم مساواة الأنبياء وغيرهم في الإيمان ووجه الاعتلال أن تصديق الأنبياء مستمر بعصمتهم عز الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فإيمان الأنبياء أكثر وأزيد من إيمان غيرهم مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك أحدهما درهما والآخر مائة الف درهم مع مساوات الدائم فالحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب أن بعض أكابر الحشيين زعموا أن نقله الشارع استدلال من القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان النزاع في زيادة حقيقة الإيمان لا في زيادة أعداده وفيه نظرون حصول المثل بعد انقضاء الشيء لا يكون من الزيادة من بيان الشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلاً فان بقاءه انما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد لسواد ساعة فساعة وعندنا



في هذا النظر نظرا لان التصديق المتجذرة وان كانت منصرفة بحسب جديها الخارجي لكنها احسان باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال  
سائر الحسنات والسيئات فانها اعراض تنعدم وتجدد ومع هذا توصف بالقلّة والكثرة شرعا بل عرفا فيقال مكارم زيد اكثر من مكارم عمر  
فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا في امر شرعي لا في بحث فلسفي وقيل جواب ثالث عن الآيات المراد في الآيات زيادة ثمرته  
اي ثمره الايمان من رقة القلب وصفاته والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطفا على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيد وضيائه  
هو اولد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه اي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال  
اعمالا محبة وينقص بالمعاصي والحاصل ان الآيات ماؤلة وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمراته وهما جواب ابع وهوان  
المراد بالايمان في الآيات هو الكامل الذي يكون الاعمال داخلة فيه لا التصديق فقط والاقل قابل للزيادة والنقص اجماعا والكلام في  
الثاني ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج فقبول الضمير للايمان والعائد الى الموصول محذوف  
اي عنده ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للانكار الزيادة والنقصان ظاهر لهذا قيل ان هذه المسئلة اي  
مسئلة زيادة الايمان نقصانه وعدمه افرغ مسئلة كوز الطاعات جزء من الايمان القائل هو الامام الرزي وجماعة من المتكلمين و  
ملخص كلامهم ان النزاع لفظي لا فرغ تفسير الايمان فان تننا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت لان الواجب هو اليقين والتفاوت  
انما هو في الظن وان قلنا الاعمال داخلة فيه فهو يقبله انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكره في المواقف  
ورسالة الايمان لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفا اعترض عليه بان الزيادة و  
النقصان غير القوة والضعف اذا كان يستعملان في الكميات والاختياران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير في  
يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفا من امارات التفاوت زيادة ونقصانا في الكم ولجاب بعضهم  
بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لا كيف فلا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل  
في الكم فالمعنى لان سلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفا واقول جميع الاجوبة هي منشوة الغفلة  
عن كلام القاضي والحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به الكيف يقبلها تبع المعروض الا ترى  
ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت في نفسه مع قطع  
النظر عن كمية المصدق فافهم ولا تخبط للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي  
الاجماع عليه يؤيد ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم  
احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل بل قد دوى الطبراني في الاوسط حديثا نرفعا بمعنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان  
التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو مطيع ايمان اهل السماء والارض  
واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى هذا عن امامنا الاعظم ايضا ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليظمن قلبى قال الله  
تعالى واذا قال ابراهيم رب اركبني من قبلك في القارب قال بل ولكن ليظمن قلبى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك

ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعهن يا تيناك سعي وهذا دليل ثانٍ تقريره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ولا يخفى ان يطلب التصديق لانه كان متوقفاً على ذلك بل نبيا مسلما ولا يخفى الكفر على الانبياء باجماع اهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه انما تحت كفرهم في الآية اذ ايل الاول ان اليقين الاستدلال ان كان بحيث لا مزيد عليه لكن لا من مع من عرض الوسواس بخلاف اليقين للحس الثاني انه اوحى اليه اني اتخذ خليلي و علامته اني احببته الموتى فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هوام لا يسكن قلبه عز الا انتظار هذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطمئن بالان الله تعالى لم ير سواله لو كان عن امر عظيم الرابع انه اراد بقلبه جلا من احبابه هذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعده الخامس انه سوال على طريق الادب المقصود رب اقدني على احياء الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادس انه لما احتج على المشركين بان الله يحيي ويميت استدلالا اراد ان يحتج عليهم عيانا فطلب ذلك لزامهم حتى يطمئن قلبه بلخامهم فاحفظ هذه الوجوه فانه غريبة واعلم ان الشارح لم يستوف النقل قد افاد القاضي ان التصديق يزيد ينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق بما يحسب الذات فلانه من الكيفيات المتفاوتة تنفي القوة والضعف هذا وجهان احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال لنقيض كاف في الايمان ايمان العوام من هذا القبيل ثانيا ما رسل انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كل اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزائا لايمان بزيادة متعلقاته وبقي ههنا في بحث حقيقة الايمان بحث آخر وذلك لان اقوال اهل القبلة في الايمان راجعة الخمسة احدها انه التصديق ثانيا انه التصديق والاقرار وهما اهل السنة ثالثها انه التصديق والاقرار والعمل وهو اهل الحديث والمعتزلة رابعها انه الاقرار وهو للكرامية خامسها انه المعرفة وهو للمقدية وقد قم الفراغ عن البحث في هذا هبة الاربعة الاول وبقي البحث مع القدية وهوان بعض القدية بسكون الدال وفتحها فرقة من المبته تمت لانهم ينسبون الانفعال الى قلة العباد او لانهم ينكرون القداى تقديرا الحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واطبق اي اجمع علما ونا على فساد ان اهل الكتاب اي اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله ولم كما كانوا يعرفون ابناءهم فتناس من قوله تعالى الذين اتيهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسمائه ووصافه شاملة شكل اعضائه وتولده بمكة وهجرة الى المدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافتهم بعده وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليه في المدينة ليدلوا بسعادة التوطن بمهاجرة فلما بعث كفرا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرف كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك انما المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امة فقال عمر ففك الله يا ابن سلام من اهل الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان



اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كالكفار قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلي الله عليه وآله وسلم  
 على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى ومحمد وآي انكفر فرعون وقومه بها بمعجزات موسى عليه السلام وقد استيقنتها  
 انفسهم اى الحال انهم علموا باليقين انها حق ظلما على الجحود اى ظلما على انفسهم او على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال  
 لفرعون ارسل معنا بنى اسرائيل ولا تقذ بهم اولايات لعدم ادانهم حقها وعلوا اى تكبرا وقد تم الرد على القديّة بهذا القدر ثم شرع  
 في تحقيق الفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية وللا بد بالحكم النسبة للحكمة واستيقنتها وبين التصديق بها  
 واعتقادها ليصير كون الثاني اى التصديق والاعتقاد ايمانا دون الاول اى المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان  
 اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيجمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا لقصور معرفتهم  
 واستيقنتهم عن رجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقراد ابشرا مارة التكذيب فالرد على القديّة غير تام والحاجة الى الفرق غير  
 وافقة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنتها ولا يباشرا انكار امارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بكفرة لعم الزام القديّة مست  
 الحاجة الى الفرق ولكن اثباته غير اللهم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشرع كفا العارف المستيقن بلا تصديق  
 فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى عقدة على صلة للربط ما علم من صلة  
 علم او بيان لما اخبرنا المخبر اى جعل القلب اخذ بالقبول وكفه عن ان ينكره وهو اى التصديق بمعنى الربط ام كسبي اى حاصل  
 بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب الاختيار كما ان لا عقاب ويجعل اس  
 العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والا لم يامر بها الشارع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بلا كسب كن تم بصيرة على جميع  
 لفصل له معرفة انه جبار او جبر فالجواب ان التصديق الايماني كسبي اختياري واما المعرفة والاستيقان فانما كان يقع في قلوب  
 الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملازمة والانباء بما ادعى اليهم ضروري فيركسبي فيلزم ان لا  
 يكون تصديقا واما واجب او لا يمنع كونه ضروريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوا ثانيا بالكسب كذا افادة الشارع في التهذيب  
 وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب  
 باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى  
 هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارع عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكلا لان التصديق من اقسام العلم لما صرح  
 المحققون منهم الشارع بان التصديق الايماني هو التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية  
 دوز الافعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض مسمى بما لا يسل عنه وكيف وهو اقسام فمنها الكيفية النفسانية اى القائمة بما لا يفسر  
 اى وحر كالحقيقة والقدر والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها  
 على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا ناشر في الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب  
 اى اقامة البرهان اذا تصورنا النسبة بين شيئين كالعالم والحدث وشكلنا في انها لا ثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فان كان

يحصل لنا البرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد ان كان  
 اقامة البرهان باختيار كما ان الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد ان كان فتح العين وتحريكها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا  
 فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري جري العادة فلا هيبة بايجاد هذا العلم عقب البرهان كاجاد الاحراق عقب ماسة النار قال الامام الرازي  
 كثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب للحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحالة ان يعلم ان  
 العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يجب الفعل فعلا اخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم  
 المرمي فان الرامي قد يمت قبل صولة قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستقلا لفيضان العلم من الواهب الفيض فيضان  
 واجبا لا يتخلف فكله الكل متفقتة على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان  
 ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب انما ظننا لان هذا المقام يشتب على بعض النظار وهو الاذعان معنى  
 التصديق والحكم والاثبات ولا يقاوع اشارة الى جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات ولا يقاوع الفاظ على اسمها  
 فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالاذعان والقبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال  
 تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الاحساب المتعلق بالاختيار والاسباب هي الترتيبات  
 بين المعدلات الصغرى والاوسط والكبرى وصرف النظري جعل القوة العاقلة مصروفة الى تحصيلها ورفع الموانع من  
 الشواغل ونحو ذلك كراية الشروط المذكورة في اناجر كل شكل من الاربعه وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان  
 يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل  
 من ترتيب المقدمات كما انه لا ينافي كون المكسب من مقولة الوضع كالقيام والفقود او من مقولة الافعال كالسجن والتبريد وبهذا الاعتبار  
 اي باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفما يصح التكليف  
 اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح لدفع ما افاده شارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون المأمور به اختياريا و  
 مقدرا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيل كثير من اجبات الشرع كذلك كالقيام والركوع الجود  
 فهي من مقولة الواضع ولكن امر العبد بما لا يقدر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب قد  
 اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعل لا كيف تدد عليه الشارح  
 في كتبه واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوي احدا لا تنفي المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من قم في قلبه صدق  
 النبي صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق لانها هي المعرفة قد تكون بدو ذلك اي  
 بدون الكسب او رغبة عليه انه يلزم ان يكون تصديق الملائكة والانبياء بما اوحى اليهم والصدق يقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه  
 وسلم وما وقع في تلويهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب شارح عن في بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين او انه  
 كسبي واما انهم مكلفون بتحصيل ثانيا بالكسب ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون



بلا اختيار فلا عبرة به في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا والحال انكم انكرتم على من  
يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بلا اختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه يخرج يحصل  
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ مكر ويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل للجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يضرنا فان  
الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القديسة الكفارهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط اختيار وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين  
منجرب بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل  
للمؤمنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى شهادتهم على العناد والاستكبار على ما هو من علامات  
التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين وحاصله اننا لو سلمنا ان لا فرق بين المعرفة واليقين  
والتصديق وان التصديق كان حاصلا لهؤلاء المعاندين فنقول انما كفروا ولا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب لما قد علم  
من الشرع ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضرريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقيا وهذا الجواب او حرم من الاول  
واحسن ههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار بالعمل باجماع الكل وانها صادقة عن  
العبد باختياره فالايماز حادث مخلوق لله سبحانه والعجب من بعض المنسوين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل  
بمخلوقه كافرا ماز الايمان اعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام المحدثين نفى من بخار القول بمخلوقه ذكره فى  
هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة بالطلان فمنها استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو فى القرآن والقرآن غير  
مخلوق وثانيا بان الايمان من هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو اله الا  
الله ونصف مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان فهو كافر من قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع  
وبالجملة هذا من مضات ترك علم الكلام والطراف حول الالفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات  
الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم  
علم انه لو سمع نلبس من ايمان الياس استدلال امام ابو منصور الماتريدى بان الثواب على الايمان هو بمقابلة اتعاب الفكر والاستدلال  
ولا استدلال حينئذ لا انكشف البدن فيه نظرا للمعول على النصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى الحنفية  
الصحيح انها تقبل والا امام الرازي والجمهور على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم  
الموت قال انى تبت الان وفي الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغتر اخرجه الترمذى للحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو  
الذى يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والاوزاعي وابو حنيفة صحيح وقال الامام الحلي جماعة غير صحيح  
وعن الاشعري فيه وايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسألة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا  
تكليف بما لا يطاق وحكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال  
على فهم المنطق والكلام بل من رآى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والاستدلال واحد اى كل

ويؤيده الاتحاد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها في مدائن قوم لوط عليه السلام من المؤمنين بيان لمن فاما وجدنا فيها غير بيت واحد من المسلمين وهم لوط واهله ولخص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوطا عليه السلام الى سبع مدائن من الكفار فكذبوه فارسل الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامرهم ان يخرجوا باهل من مد ينتهم لان العذاب لا ينزل على القوم ما دام النبي فيهم فخرج لوط مع اهل وقت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدائنهم ثم ضرب بها في الارض مقلوبة في الآية مد من اهل القرى حيث مكث فيهم النبي مد يدعوهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيت من المسلمين وتقرير الاستدلال بالآية على وجهين احدهما ان معناها لم نجد في القرى احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والاصل في الاستثناء الاتصال ولا يجوز حمل غير على الصفة لان قولك ما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرة البيوت في قراهم ولا بد من تقدير اهل لاي الظاهر اذ كل من بيانية ويجب ان يكون المبين والبيان من جنس واحد واوثر عليه الاستثناء لا يستلزم اتحاد المستثنى والمستثنى بل يجوز ان يكون الاول اعم كقولك اخرجنا العلماء فلم نجد الا الخاكة الثاني ان قوله من المسلمين صلة لقوله فاما وجدنا اخرجنا الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت وكذا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم اذ اخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاخراج وعدم الوجوب على جنس واحد اوثر على الوجهين انما لا يقتضيان الا صدق المؤمن والمسلم على آل لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لجواز صدق الامور المختلفة على ذات واحدة كالراكب الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال شارح ويؤيد فجعله مؤيدا لا حجة و بالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على الاتحاد وعندنا فيه بحث لان عدم الصحة ليس مسلما عند الخصم ولا ثابتا بدليل وقد صرح هؤلاء بان المصدق العاصي مؤمن وليس بمسلم ولا معنى بوجدتهما سوى هذا اي عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو المسمى بالتساوي وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قد مر المشاخر بطلان الترادف ويريدون به التساوي كما ان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والا سلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وظاهر كلام المشاخر انهم ارادوا بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم تاييد لقول لا نفى بوجدتهما سوى هذا



وإشارة إلى دفع سؤال وهو أن قولهم باتحاد الأيمان والاسلام قول بترادفهما ووجه الدفع أنهم أرادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة  
 عند المتكلمين فإن الغيرين عندهم ما ينفك أحدهما عن الآخر كالاتحاد العربي كما ذكر في الكفاية من أن الأيمان هو تصديق الله  
 تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه جمع الأمر الذي علم خلاف القياس أو جمع أمره ونهيته بتأويل الآية أو بتأويل النقل أو جمع أمره  
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم يجوز على فواعل وصف النص بالأمر الذي يجوز شأنه ومن بيان لما أخبر به وأورد عليه  
 أن الأمر الذي انشاء ضد الأخبار فكيف يصح بيانه بما أجيب بوجه أحد هاتين معني الأخبار هو الأرسال ثانيهما أن الأمر بالشئ في حكم  
 الأخبار بأنه واجب كذا الذي في حكم الأخبار بأنه حرام ثالثهما أن المراد بالأمر النواهي لما موات والمنهيات وقد خبر بأن هذا واجب  
 هذا حرام وفيه أن التصريح بالتركيب الخبري قليل جداً وبالتأويل يؤل إلى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع  
 لا لوهيته بضممتين وكسر الهاء وتشديد الياء وهذا أي الخضوع والانقياد لا يتحقق إلا بقبول الأمر الذي أي لتصديق بحقيقته  
 فالأيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغيران لأن التغير عند الشاعرة فرع لا تفكالك ثم لا يظهر أن يقول وجوباً بديل قوله حكماً  
 ليتفرع عليه نفى التغير ولكن لما كان انفكاكهما حكماً من لوازم انفكاكهما وجوباً أقام اللازم مقام الملزوم ومن أثبت التغير يقال  
 ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للأخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية إذ  
 المعلوم من الشرع أن حكمهما واحد في الدنيا والآخرة وإن لم يثبت ظهر عجزه عن اثبات عوايه ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها وقوم  
 في بعض النسخ فان أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للأخر ظهر بطلان قوله معنى قوله فيها لم يجز هذا الحالة أي ثبت مطلوبه  
 وكثيراً ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم إن حاصل النسخين واحد لكن لا بد من تقدير كلام بعد الشرطية الأولى وهو استثناء نقيض  
 المقدم لينتج نقيض التالي أي لكنه لا يثبت حكماً كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت الأعراب أمناهم سكان البادية  
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نفر من بني أسد قدموا المدينة في زمن خطب فكلوا بالشهادتين على سبيل التفافطعاً  
 في العطايات وكانوا يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون هاجرونا إليك بيماننا ولم نخار بك كما خاربك العرب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
 أسلمنا صريح في تحقق الإسلام بدون الأيمان فثبت التغير بينهما قلنا المراد من عدم التغير أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون  
 الأيمان وهو في الآية لغوي بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل أن كلامنا في الإسلام الشرعي وللذكر في الآية  
 الإسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري فالعنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد الظاهري للطمع أن قلت الإسلام  
 في اللغة الانقياد مطلقاً فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقراءة السياق وأسلوب الآية بمنزلة التلطف بكلمة الشهادة  
 من غير تصديق في باب الأيمان يريد أن الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى إسلاماً في الشرع كما أن التصديق باللسان  
 بلا تصديق باطن لا يسمى إيماناً في الشرع واجيب عن الآية بوجهين آخرين أحدهما أن الإسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح  
 ضد الحرب ثانيهما أنها لا تصرح بتحقيق الإسلام بدون الأيمان بل تحقق القول بالإسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مسماه في نفس الأمر  
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جابر بن عبد الله وهو مروي عن عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله

عليه السلام ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان فيه وعلى من قال لا يجوز ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان كانه من اسماء الله تعالى وقد انكر الامام النوري كونه اسما الهيا ونجح البيت الاستطاعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والراحلة سراه الحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفن وتمام الحديث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة كتبه رسله واليوم الآخر وتؤمن بالقد خير وشركه قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر بن الخطاب من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اياكم يعلمكم دينكم سراه البخاري ومسلم والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغيران قلنا المراد في الحديث ان الثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعبادات الشهادتان لدلالة لهما على التصديق وبالثمرات العبادات الاربعة لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولد بيعة وفدوا عليه اي قد موأ عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على الامير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو وافد هم وفد بفتح وسكر كصاحب صحب وكان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله وسمعون مقالة ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعوا قومهم الى الايمان وعن ابن عباس قال ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم او قال من الوفد قالوا البيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا ندمي قالوا يا رسول الله اننا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحى من كفار مضى فمرنا يا رسول الله بفصل نخبر به من رانا وندخل به الجنة قال اتدرون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوجلا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة اي اقامتها وحذفت الناء بحوازة عند الاضافة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس سراه البخاري والمغنم بفتح للميم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قد فرض الله سبحانه ان يؤخذ خمس لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست بجزء من الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكر ما بين الثلثة والعشرة واصله القطعة من الشئ وهذا قطعة من العدد وسبعون شعبة بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيح البخاري ثمانية وستون وسبعون وسبعون على سبيل الترتيب والتطبيق ان المعتدل اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق اماطة الدفء والاذى بالفتح كل ما يؤذى والمراد الحجر والشوك ونحوهما والحديث سراه البخاري ومسلم عن ابي هريرة واعلم ان بعض الائمة قد تصدقوا بجمع الطاعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان قد وجدتها سبعاً وسبعين الايمان بالله تعالى و



صفاته وحديث ما سواه وملئكته وكتبته ورسله والقدر واليوم الآخر ومجته الله والمحبة لله والبغض لله وحجة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقاده تعظيمه اما الصلوة عليه ابتكع سنة فداخلان فيه الاخلاص اما تركه الرياء والنفاق فداخلان تحت الشبهة والخوف والرجاء والشكر والوفاء بالوعد الصبر والرضا بالقضاء والخييار والتوكل والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير تركه الكبر والعجب فداخلان فيه وترك الحسد ترك الحق ترك النضب النطق بالتوحيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه الدعام وذكر الله سبحانه والاستغفار اخل فيه التطهر وستر العورة وصلوة الفرائض وصلوة النفل والزكاة وصدة التطوع وفك الرقاب للحد والاطعام والضيافة داخلان فيه صيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والفرار بالدين من الفتن والوقار بالندب والحرى باليمن اى الاهتيا بشانها واداء الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال ورؤا الدين وترسية اهل ولا وصلة الرحم وطاعة السيد الرحمن على العبد العدل في الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولي الامر ولا صلاح بين الناس قتل الخوارج والبغاة داخل فيه الامانة على الغير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامت الحدود والجهاد واداء الامانة والتمس اخل فيه ايفاء القرض والاخذ ان الى الجائر حسن للعامة مع الناس جمع المال من الحلال داخل فيه انفاق المال فحق ترك التبذير والاسراف اخل فيه حر السلام وجواب العاطس كف الضرب عن الناس اجتناب اللهوا اما طاعة الاذى عن الطريق وقد يعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيما حافظ هذه الفائدة فانهم شريفة واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صحت ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه تركه مبتدلين بوجوه احد ما ان الاستثناء يبطل العقد فكذا الايمان ثانيا عطاء قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ولتلك هم المؤمنون حقا ثالثا ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة لم يشك في ايمانه لم يلزمه شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تستثنى فيما سمك ابرك وقد سمك الله تعالى في القرآن مؤمنا وتستثنى رسالكم امام ابو حنيفة رجلا ليل الاستثناء قال تبع ابراهيم في قوله الذي اطعم ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال هلا ابعثت في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركا للمدح وتادبا مع الله تعالى وخوفا من الخاتمة الى غير ذلك ومن يحجم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا نلت عليهم اياته زادتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان والاستعمال الغالب المراد الشك في الحال فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء وان كان للتأديب اى الانصاف بالادب مع الله سبحانه وحالة الامور الى مشية الله تعالى عطف تفسير للتأديب الادالة سيرن اول الشك في العاقبة والمال اى المرجح لا في الان الحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من اراد ان ليس بيلم بن باعور وريصا الراهب امية ابن ابراهيم الصليبي بعد ما كانا في مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حديث رجل هو اخو من يخرج من الناس فقال ليتني كنت اياه فتعجبوا منه قال

ليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الأسباط دخلت على سفيان الثوري فكل ليلة كلما نقلت انكبي من الذنوب فرفع تبتة من الارض  
 وقال الذنوب اهن على الله من هذا وانما اخشى سلب الايمان وكان يقول ما من احد على دينه الا سلب او للتبرك بذكر الله تعالى كما  
 في زيارة القبر فعن بريدة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و  
 المسلمين انا ان شاء الله بكم لاحقون ثم اهل مسلم مع ان الحقوق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله او  
 التبري معناه بالفارسية بيزار شدن وفي بعض النسخ الوارد بل ادلكن ادا صحر لان التبرك والتبري وجهان مستقلان بقى ان الفرق  
 بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفسية وقال الله تعالى فلا تركوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خود پسندی كردن فهذه وجوه  
 اربعة للجواز فالا وترك جزء الشرط لما انه يوم بالشك ولهذا اي لا تركه اولى بلا وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز الا اذا  
 لم يكن للشك فلا معنى لتفي للجواز كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و  
 ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وذا عجب لان بناء من ذهب للنفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الخفية في المنع  
 حتى قال العقيلي لا يجوز كاحكام امرأة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذا جرح عظيم وتصب لا يرضاه الحق سبحانه وما احتج به  
 صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمنون ان شاء الله تعالى كقول الشاب ان شاء الله تعالى ولا  
 شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك ان شاء الله تعالى لان الشاب  
 ليس من افعال المكتبة ولا هم يتصور عليه البقاء في العاقبة والمال ولا ما يحصل به تركية النفس والاعجاب حاصل للجواب مع استوار  
 الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور صحيحة لا يستثناء غير موجبة في الشاب احد هان الشاب ليس من افعال الاختيار  
 فلا يتصور في استثناء تاديب لان التاديب ههنا ترك دعوى القدوة والكسب مع وجوبها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيصير  
 فيه التاديب بترك الدعوى ثانيا هان الشاب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي تشك في  
 بقاءها عاقبة الا فله لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل اتهام العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثانيا هان الشاب ليس  
 من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه الاختيار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتقار بخلاف الايمان فانه  
 رئيس الاعمال الصالحة بل الاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية  
 يتصور بقاءها ويكون عواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز في الزهد التقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل  
 يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان لان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى  
 ان بين دعوى الايمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بينا السماء والارض وذهب بعض المحققين في توجيه نحو ان  
 الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف هذا  
 وان كان خلاف الجهل القائلين بان اليقين لا يقبل التفاديت لكن بعضهم يدعى الضرورة في اجماع على ان تصديق الانبياء عليهم  
 السلام اقوى من تصديق احاد الامة وقد مر البحث في وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى



اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى فمعنى الاستثناء جيتن انما مؤمن كامل الاجازة  
 ان شاء الله تعالى ولا يخفى جواز بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لان ان اراد النجاة من العذاب الابدي فهو حاصل  
 بادنى مراتب التصديق لاخراجا عن الكفر وان اراد النجاة من العذاب مطلقا فجرد التصديق لا يكفي في ذلك ولو كان في غاية القبول  
 لا بد من ازالة الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدنه ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل  
 للعبد هو الايمان المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل المنجى عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجوب  
 آخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير  
 منبسط ومن نظري باب الفاظ الكفر من الفتاويات ظهر عليه ان الكفر قريب من شرك النعل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن  
 بعض الاشاعرة تمهيد لقول المصنف السعيد قد يشقى انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اى الاعتبار  
 في الايمان والكفر السعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانها بالخاتمة حتى ان المؤمن  
 السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ  
 بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين فان لفظ  
 الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا والطاعات حتى عند الملائكة تغليباً وفيه بحث اما اولا  
 فلجواز ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال  
 ولعل قول الشارح اشير اشارة الى ضعف الاستدلال وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى  
 في بطن امه سواه البزار بسند صحيح عن ابي هريرة روى عنه على ما صرح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين  
 ورزقه وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول لتبرك او هضم النفس والثاني الشك في  
 حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الخاتمة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني  
 الثالث اشارة جواب لما الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بعد الطاعة  
 والشقى قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر او يطيع بعد العصيان واوضح عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير  
 في الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة اللتين  
 هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء بل العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيما يتعلق به  
 الاحياء مرة والاماتة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر اى الصفة الالهية هو الاسعاد  
 والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب فافهم لما اذا الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون  
 الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته بل فيما يتعلق به التكوين ولا استحالة فيه لما من ان القديم لا يكون محلا  
 للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدما امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته

محال ولا يخفى على السامع ان دليل الشارح غير مطابق لمدرع المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا في ذات صفاته تعالى وليس مطلوبا ان التغير في ذاته و صفاته محال فانهم والحق انه لا خلاف بين الخفية والشافعية في المعنى لانه ان اريد بالآيمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بلا شك وان اريد بالآيمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثوات فهو في مشية الله للقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء المراد الاول اى مجرد حصول المعنى ومن فرض المشية اى استثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وفي ارسالي الرسل بفهمين وقد يسكن السنين جمع رسول فعول من الرسالة وهو ذكر الضمير لان المصدر لا يجب اعتباره في سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل يصل الخير من طرف الطرف بغير الله سبحانه وبين ذوى الالباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يبعث الرسول الى المجانين والمجاننات العجم وفي اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امتة الا خلا فيها نذير وشدة القاضي عياض لا نكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب النذير بالنبوة اما الآية فالمراد بها اتم البشر ثانيا بما جملة الفلاسفة زعموا ان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي يحكى عن سقراط انه قيل له لو هاجرت الى موسى عليه السلام لكان خيرا فقال نحن معشر اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فانه كان من الزهد العباداة بحال عظيمة حتى قتل على النوى عن عبادة الاصنام وبما جملة كانت اعظم الفلاسفة تلازمة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليفته اى مخلوقاته وهو مستند ك ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضرار بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه في خلقه ليس بظلم ليزج علة للسفارة والاراحة الا ان الله اى ليزيل الله سبحانه او العبد بما بالسفارة علمهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امراضهم من الجهل والشك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا لقوانين العدل والاخرة كالثواب والابدئ من بيان ما قصرت وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب واختار عند الشارح مساواتهما وهو الظاهر من كلام المصنف اذ علة تقدير كون النبي اعم كان الحق ان يقول في ارسالي الانبياء حكمة مبتدئ مؤخر اى مصلحة وعاقبة حميدة اى منافع للرسل اليهم وفي هذا اى في قوله حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب لان فعل الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان يبعث الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه مذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ والبعث فضل منه العادة الالهية جارية به تفضلا اصلي الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضي القضية بتشديد الياء حكم القاضي والى اكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحكم او الصانع والا اول اظهر فالمعنى ان حكم المصلحة يقتضى ارسال لما فيه من الحكم بكونه نفع جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادى بمعنى ان العادة الالهية جارية بالارسال لا بالحكمة تقتضي اى تزجر جانب وقوعهم جواز تركه والماتريدي يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله تعالى لا عليه غاية للادب وليس الا ارسال بمقتضى اى بحال كما دعت السمنية بضم السين وفقر الميم كفار سومات وهى بلدة بالهند



والبراهمة قوم من قدام كفار الهند ينسبون الى برهم الهندى واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنبوته ابراهيم وادم عليهما السلام  
ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفى كقولك بنو فلان قتلوا واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه احدى ان الارسال لا يمكن الا بقول الله  
سبحانه ارسلتك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه ليلا او يخلق  
فى الرسول على اضرار يا ثانياها ان جبرئيل ان كان جما وجب ان يراه كل احد من الحاضرين ان كان محمدا كان وئيه محالا واجيب  
بان خالق القرية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويجبه عن غيره ثالثاها التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة  
لهم واجيب بانه مشقة قليلة موجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوى طرفاه فى نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب قوعه برحمته  
الله بخضار ادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن القبح وان الله سبحانه يفعل ما يشاء  
بمحض ارادته بلا غرض ادغ والشارح قد جرى فى هذا المقام على راي الماتريدية ومن العجائب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا  
يمكن يستوى طرفاه من اعلى من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وعقل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون  
الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الهكناات قال طائفة  
من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنى انه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل  
وفائدة بقوله مبشرين ومنذرين وطريق ثبوته بقوله وليد بهم بالمعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول  
الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام فقال قد ارسل الله تعالى من البشر الى البشر ليدت انسانا لامة برسولها ولانه  
لا يستطيع كل واحد من الناس ان يروى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب فى الوقوع والاهم بالبيان والا فالله سبحانه  
محمد صلى الله عليه وسلم مبعوث الى ثقلين وهما بحثان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن  
الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر النهى الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الثاني اختلف فى ان من الجن سلام لا فقبل نعم  
لقوله تعالى يا معشر الجن الانس اليكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وقيل لا ورسل الجن فى الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبى  
يلفون الى قومهم كالجن الذين سمعوا القرآن بسطة نخله مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص و  
منذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار العقاب فاذا ذلك اى العلم بالثواب والعقاب اسبابهما فاما طريق للعقل اليه واما ما ذكره الفلاسفة  
من المعاد الروحاني فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتاويل لنصوص الناطقة بالمعاد الجسماني على ان بيانهم فاصروا لانهم حصروا  
سبب الثواب فى العلم والعقاب فى الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فبانظراى يحصل بانكار دنيقة لا تشبه تلك  
الانظار الا الواحد بعد احدى اصحاب العقل القوى المستعد لهذا الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان فى قرن واحد وهذه  
مبالغة وهو لا هم الذين نشأوا فى فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامم الشرعية بعقولهم فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشي كان  
يؤحد الله سبحانه ولا ياكل مما يذبح على الاصنام وكان يقول خلقت الله الشاة وانزل لها من السماء رزقا ثم انتم تنبجونها على غير اسم من  
شعره اربا واحدا الف رب ادين اذا تقسمت الامم تركت اللات والعزى جميعا كذالك يفعل الرجل البصير و

قد يزعم انه نبي ولم يصح ومنهم ابو بكر الصديق لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو رافع الفارسي الصحابي قال  
 صليت قبل ايامك بالنبى صلى الله تعالى عليه ولم اعواما كما في صحيح مسلم ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا  
 والدين قدم الدنيا لها اقدم وعكر الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعدا لاعداد تبارك فيهما الثواب و  
 العقاب وتفاصيل احوالها مبتدئ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب العقاب او الجنة والنار الاول اذ فن بقول الاول والثاني و  
 طريق الوصول الى الاول باءا الطاعات واخترا عن الثاني بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و  
 هو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغ الدعة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الانبياء او وراهم اجل شاعر او محملا بسلك السفائن  
 وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الاثمة والاشاعرة من اهل الكلام والاصول نص عليه الشافعي واستدلوا بآيات منها  
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك ارسال النعم للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذهب  
 جمع وهناك مذهب اخر اصرها التعذيب على من لم يعرف وجوب الواجب وحدثت مع ان الادلة عليه كثيرة ثانياً التعذيب على من  
 عبد غير الحق سبحانه والفرق بين المذاهبين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفرقان على تأويل الرسول  
 قوله تعالى او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابى هريرة قال  
 اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة وللعقرة وللولود والاصم والاكهم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعوا السعداء فتكون  
 عليهم بر او سلاما ومن لم يبد خنعا يحب اليها فيقول الله تبارك وتعالى ايا عصيتكم فكيف برسلى في الغيب قال ابو هريرة اقر واالستم  
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مروي موقفا وروى بالفاظ جمعنا هاهنا المعنى واه احمد اسحق بن اهويع عبد الران  
 وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح واختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا لا متعلق  
 اشد اهل من ارسال الانبياء تكليف الطاعات بل تعذيب من جهل الواجب تعالى او بعد غير ما ايم اشد من ارسالهم لان الاهتداء  
 بالمحنة اسهل من الاهتداء بالبراهين في الاطليات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الخواجر للديونية بقوله وكذا  
 خلق الاجسام النافعة والضارة من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارها انما عرفت بالوحى ثم اخذها  
 للحكام عن الانبياء وبسطوها ويحتمل ان يعبد الكواكب السعدية والنخسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس  
 عليه السلام ثم اندس بعد هو فخلط فيه الناس الخمج يصيب اذا حكم على قاعدة نبوية ويخطى اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل  
 وزوله على دانيال عليه السلام وفسر بعض المحشين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان الحل والحرام عندنا من الاحكام  
 الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كفيات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للعقول الخواص استقلال بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء عرفوها  
 بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان طرية الكبد المشوى يشفى عى الليل كحلا اذا كان المشتري  
 مع كلف الخضيب في وسط السماء اجيب الدعة ثم شرع في بيان الخواجر العامة للدين الدنيا بقوله وكذا جعل لقضايا اي الاحكام الواقعة  
 فيها وهو مفعول اول منها ما هي ممكنات مفعول ثان ويحتمل ان يكون حالا والجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجرم باحد جانبيه



من الأيجاب السلب كصفة السمع والبصر الخ سبجانه وحشر الأجساد ووجوه سدّة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور المهدى و  
الرجل نزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفجى والبركة في العمر الرزق من صلة الرحم إلى غير ذلك  
فلا يحصى مع الانتفاع بها في الدين الدنيا ومنها ما هي اجبات بنظر العقل كحدث العالم او ممتنعات كشرىك الواحد سبحانه وكونه  
في جهة ومكان لا تظم تلك الواجبات الممتنعات للعقل إلا بعد نظري فكري ثم أي طويل ومجت كامل بحيث لو اشتغل الإنسان  
به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كثنى واحد او بتأويل المذكور لتعطل أكثر مصالحه من تدبير المعاش فكان من فضل الله و  
رحمته ارسال الرسل ليبار ذلك إشارة الى القضايا او الى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعد ههنا قال الله تعالى وما ارسلناك  
يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا رحمة حال على سبيل المباعدة نحو يد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثاني اظهر او مفعول  
للمعلمين قد يشكل كون رحمة للكافرين ويحجب بان حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم الرحمة واجاب بعضهم بان الامم السابقة كانت  
تخفف تمخرا بخلاف امته واودر عليه بان لا يلزم سياق كلام الشارح لانه استشهد بالآية على ان ارسال الرسل كلام رحمة ولا نه  
المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكري النبوة وهي ان العقل مستقل بمعونة  
الامم فلا حاجة الى الانبياء وبقي في هذا المقام اجابات شريفة البحث الاول قال الحكماء الاسلاميون لا بد في النبي ثلثة شروط احدها  
الاطلاع على الغيبات وهذا باتصال روحه باللائكة المقربين اى العقول المنتقشة بعن الكائنات ثانيا ان يطعمه هيو العنصر  
فيتصرف فيها ما يشاء من قلب الهواء ماء واحداث السحب الامطار الزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس هي متصرف في بدنها  
فلا يبعد من النفس القوية ان تتصرف في جسم اخر ثالثا ان يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم وحياتهم ولكن لا وجع لصوهم و  
كلامهم الا في الحسن المشترك كالرويا الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب  
وجع مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفيض جل شأنه يعطى اذنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن  
العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا ملخص كلامهم في اثبات النبوة وللتكلمين مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية  
تليحات توافق بعض البحث الثاني زعم الحكماء ان كالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن اعتداله ودرهم المشكوك بان الحق سبحانه  
يختص برحمته من يشاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادية لم  
يبعد البحث الثالث شرط ظهور النبي المذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة ريم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرأة  
فرعون ودليلنا انه لا يجوز اشارة المرة اجماعا فكيف يجوز نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبي يبعث بعد ان يعين لانه حين يكمل العقل  
وفي الدليل نظير المعتمد فيه النقل وقال القاضي ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلني  
نبيا واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وَاَيَّدَهُمْ اى الانبياء اشارة الى التساوي بالمعجزات الناقصة  
للعادات جمع معجزة التام للمباعدة كعلامات ونسابة او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتأويل آية معجزة وهي اريظهم بخلاف العادة  
اى العادة الالهية وكل فعل تكر صدق عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهور فعل على خلافه فهو خارج للعادة وزعم

بعض الناس أن المراد من العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشائخ وأن امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات و  
الاستدراجات عند تحدى المنكرين معارضتهم إضافة المصدر إلى الفاعل أو إلى المفعول وفيه احتراز عن الاستدراجات على وجه  
حال من ناعل يظهر معجز المنكرين عن الإتيان بمثله بحيثل أن يكون بيان الوجه التسمية بعد التعريف وأن يكون من جملة التعريف  
احتراز عن الساحر والكاهن المدعي للنبوة هذا جعل الكلام ولتوضيحها بحاث البحث الأول انتم الخوارق سبعة أحدها المعجزة من  
الأنبياء ثانيها الكرامة للأنبياء ثالثها المعجزة لعوام المؤمنين من ليس فاسقا ولا وليا رابعها الأرهاص للنبي قبل أن يبعث كتليم الأحماء  
على النبي صلى الله عليه وآله ولم يدرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة بخلاف خامسها الاستداج للكافر والفاسق المجاهر  
على فقه غرضه سمي به لأنه يوصله بالتدريج إلى الناس سادسها الأهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب  
إذا تضرع في ماء فصار ملحا ومن عين الكافر فصار ملحا سابعها التحرف لنفس شريفة لتعمل أعمالا مخصوصة بأمانة الشياطين ومنهم  
من لا يبعد كخارقا لالعادة جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الأعمال والكهانة من السحرة هي الأخبار بما سمع من الجن والبحث  
الثاني اختار الشارح الأمر بدل الفعل لأن المعجزة قد تكون من ما كعدم إحراق النار من اختار الفعل قال المعجزة بتبريد النار والبحث  
الثالث شرط بعضهم أن لا يكون المعجزة مقدرا للنبي فإذا مشى على الماء وطاف في الهواء فليس المعجزة مشيئة وطيرانه بل نفس القدرة  
عليها والقدرة ليست مقدرة له ولا يصحح أن نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدي والصحح أن  
القرآن الدالة على التحدي كانية البحث الخامس شرط الجمهور أن يكون المعجزة مقارنة للتحدي فإن المتقدم على التحدي لم يكن لها  
اختصاص بتصديق النبي ولا بأس بالتأخر منها قليلا لا اعتراض عليه باتفاقهم على الاستدراج إذا قال معجزتي أن ينحسف هذا الجبل بعد  
شهر فأنحسف مع أنه غير مقارن أجيب بأن المعجزة أخبار بالغيث وهو مقارن نعم ظهور صفة الاستدراج متأخر عن وجود المعجزة ولا  
محد وفيه البحث السادس شرط بعضهم أن يطابق المعجزة التحدي فإذا قال معجزتي أن ينطق هذا الشجر ولم ينطق بل نطق الشجر لا يكون  
معجزة وترك الشارح لدلالة التحدي عليه التزاما لأن المتحدى يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لأن ظهور  
للتخارق عن الكاذب وعندنا فيه بحث البحث السابع قال لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي أن يقول أنا أتكم بخارق من الخوارق فإن  
عارضه معارض قال القاضي بطل الاستدراج وقال غيره لا يبطل إلا إذا كان مماثلة للخارق الأول مثال أن يكونا كلاهما انطق حجرا وإذا كانت  
المعجزة معينة فلا بد من المعارضة من المماثلة البحث الثامن إذا قال معجزتي أن ينطق هذا الشجر فنطق بأنه كاذب فهل يكون معجزة قال لا فلا  
لا بل أهانة تزيد للجزم بكذبه وإذا قال معجزتي أن ينطق هذا الميت فنطق بأنه كاذب اختلف الأصحاب فيه قال القاضي بطل الاستدراج  
كالجرح وصح بعض العلماء خلافه لأن المعجز اختيار وقد تم ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كثيرة من المكذبين قال بعضهم هذا  
إذا عاش مدة بعد الإحياء وأما إذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو كالكذب في البحث التاسع أجمع المحققون على أن ظهور الخارق عن  
المتنبي هو الكاذب في دعوى النبوة محال لأن دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لو جاز لزم معجز الله سبحانه عن تصديقه  
أنبيائه وقالوا قد دل الاستدراج على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبي يلطخ يده بالأدوية فيمسح رأسه لا فرج لينبت شعره وكان لطيفة



ابن خويلد المتنبي يجعل البيضة في الخلل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاج فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا كانوا يفعلون الخيل العادية بلا ظهور خوارق وهذه اشكالات ثلاثة الاول حكمي عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار وزعم انه معجز قلت حكايته لا سند لها على ان احدا لم يستعمل ذلك لقد علمت عليه الثاني كيف لا يظهر الخارق من المتنبي يظهر من مدعي الألوهية كفرعون الرجال اجيب بان خارق المتنبي يبطل حكمة ارسال الرسل لا شبهة الصادق والكاذب بخلاف خارق المثال لا دلالة الفاطمة على ان الواجب ليس بحجم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صهر ان صبيانا من ميثم المديني يسمى ابن صياد وادعى النبوة فلقبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبي الكاذب اجيب بانه لم يترك المظهر بحاله بل بعضه وهذا الجواب ليس بمرضى عندى وتحقيق الجواب يتوقف على اراد الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق فرهط الى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد انى رسول الله فقال امنت بالله ورسوله ثم قال لنبي صلى الله عليه وآله وسلم ما اذ ترى قال يا نبي صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انى خبات لك خبا وخبا له يوم تاذ السماء بدخان مبين فقال هو الدخ فقال احسا كذا في صحيح البخارى ومسلم فاقول انما يمتنع الخارق عن المتنبي اذا اوجب التخليط والتخليط هنا اعتراف بانكاهن ياتين من الجن غير صادق وكاذب البحث العاشر نقض تحريف المعجزة بسحر المتنبي وكهانة عند المتحدى واجيب اوله بان يتحيل ظهورهما عن المتنبي لا مقدر نابذ ليل الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا بان لا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدى عن معارضته كالزيت على اسباب معارضة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم هما عاديان لا خارقان وذلك اى التأييد ثابت لانه لو كان التأييد بالمعجزة لما وجب اى لم يجب قبول قوله ولما بان اى لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكماء على انه بطريق الوجوب اى لا يمكن تخلف العلم بصدق عن المعجزة لان الذهن يستدل بافاضة المبدئ الفياض على المستفاد واجبه فقال المعتزلة بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بحركة العادة الالهية كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدق بطريق جواز العادة بان الله تعالى اباراه ولم يتعلق بالجزم والثانية يحصل والثالثة بحرى بخلاف العلم الضرورى بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفس وذلك اى حصول العلم الضرورى بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضور جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك اكنيت انا صادقا في دعوى انى رسولك فخالف عادتك وقم عز مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا ففعل الملك يحصل جزاء اذا الجملة علم ضرورى عادى منسوب الى العادة الالهية بصدق في مقابلة وان كان الكذب ممكنا في نفس الاحتمال ان يكون قيام الملك كاهن اخر غير تصديقه او تصديق الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلى قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يتخالف العادة وهو اخص من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف والامكان العرفى ينافى حصول العلم القطعى فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدم وقوعه لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد يشتمل على جبل

بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهابهما مع امكانه اى امكان الا نقرب في نفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ضرورى  
 جرت عادة الله تعالى بخلفه في العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثله يتمثل غريب وهو بان العلم قطعانا اذ اخرجنا من  
 البيت لم ينقلب اوانى ونشب السقف رجلا لعل بالعلوم الدنيقة من الخروطات والمجسطى مع ان العقل يحكم بامكان الانقلاب في  
 نفسه اما عندنا الصانع جل شاناه مختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فيلجوا ان يتفق وضع فلكى غريب تقتضى الانقلاب من جمع  
 الى وجدانه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يرفع العلم القطعى بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذلك ههنا اى عند ظن المعجزة  
 ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة الى الموصوب ويقال بفتحها  
 مصد ميمى بمعنى الايجاب لانها العادة الالهية بخلاف العلم الضرورى احد طرق العلم بالحس فكما ان العلم الحسى قطعى فكذلك العاد  
 انزلت الضرورى منحصري البديرى والحسنى الوجدى والفطرى الحدسى الجرب المتواتر قلت العادى من الحدسى بهذا يخل ما  
 يزعم ان الاسباب عند المشايخ منحصرة في الحس العقل والخبر المتواتر ووجه الانحلال ان العادى مندرج عندهم في العقل اعلم ان لمن  
 ينكر النبوة شبهات فدلالة المعجزة على صدق النبى فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لا فعلا للحق تعالى انما يقدر  
 عليها مع معجز غيره عنها ام لا لنفس مخالفة لسائر النفوس في الماهية اولان في مزاجه خاصية فيصد عنه ما لا يصد عن غيره او لانه  
 ساحر يحرك لا يعرف غيره او عارف بطلم او ما هو بالنجوم يعرف الوضع الفلكى المقضى لفعل غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا  
 لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبى فلا يحسن التسك بها على صدقة الثالثة سلمنا  
 انها من فعله تعالى لكن لانسلم انه قصد بما تصديق الرسول اما اوله فلانه لا غرض لفعله تعالى عندكم واما ثانيا فلانه يحسن ان تكون  
 الاجابة دعة واما ثالثا فلان ان يقصد بها امتحان الخلق كالاتد اجات ليتحوزوا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يحسن ان  
 يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقهر عند الشاعة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدى من هو قادر عليه  
 السادسة يحتمل ان يسكت القادر على التحدى طمعا الى النبى او خوفا من شريكه او اشتغاله بامر من الامور المعاشية السابعة يحتمل ان لا  
 يكون خارقا بل ابتداء لعادة اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يتقدح في ذلك العلم احتمال كون  
 المعجزة من غير الله تعالى كالنبى او ملك او شيطان او كونه لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونه لتصديق الكاذب مثله بعض  
 المحشين باستد اجات فرعون وهوسهم فانها من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كالات الثلاث الاخيرة كما لا يتقدح في العلم  
 الضرورى الحسى بجملة النار امكان عدم الحرارة للنار بعينه لو قد سدهم لم يلزم محال واول النبى ادم واخرهم نوح وعليهما  
 الصلوة والسلام اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر نبي قال الله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها  
 رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر ولا جماع فلا يرد انه يحتمل ان يكون الامر النبى على لسان نبي  
 اخر فهو اى الامر النبى بالوحى لا غير اى لا بتبليغ نبي اخر وفي بعض النسخ فهو المخصوص بالوحى لا غير الضمير لادم عليه السلام و  
 اعترض عليه انه لا يقول تعالى وادعينا الى ام موسى ان ارضعينا فاذ اخذت عليه فالقبة في اليم ولا تخافى ولا تخزى فهذا امر نبي



ولا نبوة وكذا هم قيل لها لا تخزني وهزى اليك بجذع النخلة واجيب بالتزام نبوتها ولكن التحقيق انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان  
الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء لا وحى ام موسى وهريم وثانيا ازا المختار عند العلماء ان  
الامر الذي كان قبل نبوته وتمسكوا بذلك في من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسر الاجتهاد بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه  
فغوى ثم اجنباه ربه واستدلوا عليه بانه كان في الجنة ولا امت هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله وقم الاستدلال بان حواء امت  
بانه يحل الوحي لتكميل نفس النبي بالتبليغ وكذا السنة فعن ابو ذر قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله  
ونبي كان قال نعم نبي مكلم ثم اراه احمد اى منزل عليه الصحف وعن ابي امامة عن رجل قال يا رسول الله انبي كان آدم قال نعم ثم اراه  
الحاكم وابن حبان في صحيحهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المبتدعة يكون كفرا ارتكبت  
جاء في الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعث الله كافي صحيح مسلم اجيب اى بعث الله الى الكفا بمخلاف آدم وشيث فانها ارسلا  
الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم فلان ادعى للنبوة وظهر المجزة وكل من ادعى وظهر فهو نبي افاد عن  
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهر المجزة فلوجهين احدهما ان اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلقاء والتحدى المعارضة والمخاصمة  
والبليغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كل بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه  
اله وسلم في غاية من الفخار في البلاغة وكان بعضهم يعارض بعضها بنظم نثره حتى يقال علققت القصائد لسبع بباب الكعبة وهي  
لامر القيس بن حجر الكندي وطرفة العبد البكري ولبيد بن ربيعة العامري وعنترة العبسي عمرو بن كلثوم التغلبي الحارث بن جندبة  
اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس  
الطب لاشتهار السحر والطب في زمانهما وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فجوزوا عن معارضة قصر  
سورة منه فالتقى دعاهم ولا المعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثله ثم قال فأتوا بعشر سور مثله ثم قال فأتوا بسورة  
من مثله فجوزوا عن الكل مع تمام الكلام على ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهالك ان يردحهم الحيوانات على شئ حتى يهلك  
بعضهم بعضا حرصا على اخذ حتى خاطر انهم غاية للجزو والمخاطرة الايقاع في الخطر والهلاك والباء زائدة والمهم جمع هيبة وهي  
الرؤس والدم مطلقا ودم القلب اى ادفعوا لراحمهم اودم ادمهم في الخطر بالمخاريات واعرضوا عن المعارضة بالحروف والمعارضة هي  
هي الضرب الشديد من الجانبين بالسيوف كما هو شأن العاجز عن إقامة الحججة ولم ينقل عن احد منهم مع توفير الداعي اى كثرة  
الاسباب الداعية الى النقل الاثبات مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشئ مما يدل عليه اى يقارب القرآن مفاعلة من الدنو بضمين  
وتشديد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم يأتوا بما يقارب فضلا عما يساويه في البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاندين حيث  
قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه لم ينقلوه وتقرير الجواب ان الاعداء يومئذ اكثر من الرومل الحصى  
من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالامتناع من المعارضة لوقعت لنقلها وستر الصحابة مما يزيد حرص  
المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلاغة قطعاً عما انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علماء عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية اشارة الى جواب بعض شبه الملاحدة فمنها ان يحتل ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم بارعا في فن البلاغة فائقا على اهل زمانه ومنها ان يحتل ان يكون في العرب من يقدر على المعارضة تكسكت خوفا او طمعا او حياء ومنها ان يحتل ان القادر على المعارضة لم يبلغ قصة تحدي البلاغة القرآن في هذا البحث مسائل شريفة المسئلة الاولى اختلف المسلمون في وجه اعجاز الذي اعجز العرب على اقوال فاحدها انه البلاغة القصوى فوق طاقة البشر وهو مختار للجهل وعرفوا البلاغة على وجهه لكن الصحيح انها امر ذو قى لا يمكن التعبير عنه كنس الشعر الملاحدة وتناسب النعمان ثانياها انه الصرفة وهو مختار لا متاذ الى اسحق والنظام المعتزلى والشريف المرتضى الشيعى نعموان القرآن ليس في البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضة مستدلين بانه مركب من الكلمات المستعمل في العرب واجيب ان لو تم لقد كل عربى على معارضة سبحان وائل ذاباطل ثالثها اسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب ونظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة واسلوب هو رأى امام الحرمين القاضى ابى بكر الباقلانى المسئلة الثانية قد ذكر المحققون انواعا من الاعجاز في القرآن احدها الاخبار بالمغيبات من الوقائع المستقبلية واسرار المناقبين ثانياها التأثير في القلوب حتى اسلم كثير من المعاند من قريش بعض الآيات على قلوبهم ثالثها القصص عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وخصوص الاعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيها اعجز العرب وليس بوجه اذا اعجاز العرب موجود في اقصور سورة في كل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف في ان العلم بكون القرآن معجزا بديهي او نظري والذي اختاره القاضى الباقلانى انه ضرورى على العرب العارفين بالبلاغة ونظري على غير المسئلة الرابعة نعم بعض المعتزلة ان الاعجاز يتعلق بمجموع القرآن وفيه نظري لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ولان الاعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكمل نزوله قال القاضى المعجز سورة طويلة كانت او قصيرة وقال بعضهم اقصر السورة كالكوثر وما يساويه في عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتنا بحديث مثله على اقليل وكثيرة معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في اعجاز القرآن بوجوه احدها اننا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصص المعترفة بكلام العرب وكان كفار قريش مع شدة عدوتهم يرتصون قريشهم اذا سمعوا التلاذابه ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب انه سحر ثانياها ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية بالفاتحة والمعوذتين من القرآن فلو كان معجزا ببلاغة لم يشبه عليهم فانهم عرب قلنا التسمية من القرآن اجماعا وانما الخلاف في كون جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعوذتين يروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لكن المحققين على انه موضوع او انه مرجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات الا اذا اتى حافظها بشاهد يثبت قلنا كان بعض القرآن نسخ تلاوته فكان طلب الشهود على انه غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كيدى متبين من بحر المتقارب وقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا من الرمل قلنا ما لم يقصد نظم فليس بشعر كثيرا ما يقع كلام غير الشعراء مؤنونا لا قصد خامسها قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس فيه للحوادث اليومية وجزئيات مسائل الطب الفلسفة بل لفقه



ايضا اجيب بان الله بالكتاب اللوح او بالشئ اصول الدين سادسها فيه تكرار بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فوائد من التوكيد لا يفاظ ولا هتم بالشئ ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغار العرب سابعها ان فيه لحنا فحان هذا لسحران على قراءة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان بعضهم يشتمون الف المثنى في الاحوال وامامنا نقل عن عثمان ان فيه لحنا فوضع عند المحققين او ما دل به هو الكاتب ثامنها ان فيه تناقضا فهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء ثم قال ولا ارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحاها متأخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدة المثنى وثانيها انه قد نقل عنه من الامم الحارفة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعلة الضمير فيه راجع اليه ومن الاولى بيان له اعني بالقدر المشترك ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اي تفاصيل الامور احيانا اي اجزاء احاد كجماعة على وجود حاتم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما ان الشيعة والحد معلومان طعاما مع انهما منقولان في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها باحد الروايات وهي اي الامم او تفاصيلها مذكورة في كتب السير بكسر السين وفخر الياء جمع سيرة بالكسر هي النصلة وهي كتب يذكر فيها احوال الانبياء والاولياء وقد ديت خوارج لا تخص عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كنكم اليها ثم رات ولا حجار رات ولا شجار رات وشهادة الكل بنيت بكار جع النخل يوم ترك الا تكاء به اشباع للخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة ونوع لما من اصابع حتى كفى قوما كثيرا وشقاء الامم ارض الصعبة من السنة والساعة والقيم الجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة في الخطر والظلال الغامة وانشفاق القمر والاجزاء بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وصحوا بان ما تركه اكثر ما ذكره وهم هنا بحث وهوان القاضي عياض لما امكن قال قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بانها اجزاء الاحاد ناس من قلت للنظر في الاحاديث وكمن حكم يتواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بغل دبا التواتر وبعضهم لا يعرف اسمه ورؤى حديث شق القمر على وعبد الله بن مسعود وابن عمر ابن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعد ما نطق به القرآن ورؤى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة فمنهم انس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورؤى احاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة ورؤى احاديث كلام الشجر واجابته حكم جماعة منهم علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر انس واسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكاء الجنع متواتر في بضعة عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم رؤى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اصنافهم من التابعين ثم لم تزل رواها في تزايد هذا ملخص كلامه القاضي وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشايح يكون تفاصيلها احاد القلة تتبع الروايات او مبنيا على تقدير التسليم والتناول عن تواتر كل منها الى تواتر معنى الجميع لان الاول مما قد يتكره المنازع بخلاف الثاني از قلت المتواتر ما سمع من قوم فابن سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في افادة العلم فانه اذا بلغك مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعاً بلا سماع فكذلك كتب الحديث المتفرقة في انظار الارض شراً وادعياً لتفيد العلم القطعي لناظرها فان حفظ هذه الفائدة بالحيالة وقد يستدل الرباب البصائر بجمع بصيرة وهي العقل المهتدي الى الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامم محمد الغزالي وحاصله ان كماله كمال الانبياء فهو نبى ما تواتر من

احوال قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قرش تقول انه لم يكن بقط وكانوا يلقون به بالامين ومن الوفاء بالعهود حتى اقام على مكانه  
ثلاثة ايام لرجل قال له انا اتيتك الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحانه في غار حراء وحال الدعوة  
الى عروة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان والسان دعوة الملوك للجباية كملك غسان وكسرى  
فارس وقبصر الروم ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبطش فلم يخف مع قلة اعوانه واسباب وبعد تمام ما بين  
فخر البلاد ودخل الناس في دين الله افواجا واطاع العرب كلهم وجارته الهذلي والرسيل من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من  
المسكنة والنواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل والقناعة بطعام قليل وثوب خشن مسكن ضيق كمساكن المساكين وقد كانت  
تجلب اليه الاموال العظيمة من الغنائم والمخراجات فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئا حتى توفي ودعى رهن كانت قرش تعلم يوم  
فقر مكة ان قاتلهم اجمعين فقال لا تريب عليكم اليوم يفر الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بضميتين اما سخاوة فلم يسأل  
عن شيء فقال لا واما شجاعة فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حنين وكان يقوم في صف الحرب قدامهم واما حمله فمروى انه جازع يهودي  
يسأله يتأفكس مع حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يهدونه فهاهم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودي يحبسك قال ان لصاحب  
اللقن مقالا فاسلم اليه يهودي وقال كنت اُجرب حمله كما في التوراة واما تواضع فحسبك انه خير من ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون  
نبيا عبدا فادخل ليحبل فجعل يرتعد من هيبة قال لا تخف فاني استبلك ولكني ابن امرأة تاكل القديد لو جمعت اخلاقه لصارت فارت من  
غير ان تخصي كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكام الحكمة المشتملة على الحكمة من آداب الطهارة والصلوة وقواعد الكاخر  
والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها ما فصل في الفقه مع اذنته بحيث لو تأمل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من  
احكم الحاكمين وقال الامام الشافعي لو نظر اليه والنصارى في كتب الامام محمد بن الشيباني لامنوا بلا شك واقدما حيث يحجم الا بطلان  
الاقدام القدام والاحكام الناصر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحين وهو الشجاع الذي يبطل ماء المقتولين فلا يقتصر منه وصح  
ان الناس انهزموا حول يوم حنين وهم عليه العذر فجعل يزجروا فقلت عليهم ويقول من انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وثقة  
اعتمادك بعصمة الله تعالى احمفظ في جميع الاحوال قد صرح انه كان يامر بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل والده يعصم من الناس  
قال نصر فوافقه عصمته الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وثباته على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو الخوف اي  
عند هاما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا والاختفاء في الغار فكان يامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية  
القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدكم الى قد مية لا يبصرنا قال ما ظنك يا بشير الله ثالثهما  
بمحيط لم يجد اعداءه مع شدة عدلهم له وحصرهم على الطعن منه الجار متعلق لم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدر فيه  
لجار صلة القدر سبيلا اي ثبت اوصاف كماله بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما  
الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجب عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدل الخلق من النبي صلى الله عليه وسلم  
نذرة لم يقيم لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يحجزهم في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع



هذه الامور في غير الانبياء وان يجتمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكالات في حق من يعلم الحق تعالى انه الصاير لمن يقتدى عليه  
 بدعوة الرسالة والكتاب وتشريع الامور النواهي ثم يمهّل عطف على مجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله عليه وآله تعالى عليه السلام  
 ولم يبعث وعمره اربعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيحة اليماني والاسود  
 العنسي وسجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه  
 دينه على سائر الاديان كما وعد في القرآن ووقع الاظهار في بعض الامم والبلدان كاف في صدق الوعد فلا مرد انه قد يغلب الكفا  
 على بعض بلاد الاسلام اما غلبت الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته  
 بنصرة على اعدائه ويحيى اثاره من الكتاب والحديث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور  
 وان كان المخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور حجة قاطعة حسيّة وثانيهما هذا المسلك للامام الرازي وحاصله  
 ان تكملة تكمل الانبياء فهو نبى انه ادعى ذلك الامر العظيم اي النبوة بين اظهر قوم يضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو  
 ظهر لهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة  
 معهم اي لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والحرّمات والمباحات واتم مكارم  
 الاخلاق من الحياء والجود وصلة الرحم وكرام الضيف ونحوها اي اظهرها وعلمها الناس بحيث لا مزيد عليه واحمل كثير من  
 الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العلم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الذين كل كما وعد بقوله هو الذي  
 ارسل رسوله بالهتد ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله وآله  
 كثيرة منها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث فحمد الله الا قليل ومنها اخبار الكهنة  
 عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هواتف الجن واصحابهم  
 من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من نمر نار مجوس وشنق ايوان كسرى وزول النجوم واصفاد ما بين السماء والارض الى غير ذلك  
 مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبى بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام  
 الله المنزل عليه على متعلق بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس اي جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنع كان  
 اجتماعهم بمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون مراة مسلم وفي القرآن  
 لكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله  
 الى الجن والانس مراة الدارمي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الى الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق  
 كافة وبما روي من شهادة الاشجار الاحجار بنبوته ثبت انه اخبر الانبياء جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني عشر  
 عشر انبياء ولليزيدية اتباع يزيد بن ابيس فرقة من الخوارج زعمت انه سيعت من العجم نبى بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصائين  
 وهذا ضلال وكفر فاقول في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعى انه نبى ولا نبى بعدى الا ما شاء الله

قلت قال أئمة الحديث هذا الاستثناء موضوع وضعه محمد بن سعيد الشافعي المصاريب صلب على الزندقة ولو صحت فإدلة بعيسى عليه السلام وما يذكره الأمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافتراء عليه وإن ينوئ لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود أيضاً وذلك لأن بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأساً والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط لأنهم أميون ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعاً والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن أهل الكتاب فإن قيل اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما نزول عيسى عليه الصلوة والسلام بعد قتلنا نعم قد ورد لكنه أي عيسى عليه السلام يتابع محمد صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعتين لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه الرجوع أي لتجدد الشريعة أما نفى الرجوع مطلقاً فمحتاج إلى دليل ونصب أحكام جديدة فإزالت قد جاء في صحيح البخاري ومسلم أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الإسلام وهذا حكم جديد أجيب بأن هذا من أخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبول الجزية حكم موقت إلى نزوله فيكون عدم قبولها من أحكام هذا الشرع وقد يحجب بانه قد ينتهي للحكم بانه من غلته من غير أن ينسخه شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما أمر الله تعالى بالإسلام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله أن عيسى عليه السلام يجتهد أو يقلد قال يأخذ الأحكام عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بل لا واسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوين إلى العلم في كتاب سماه أنيسر الجلسار أن الحضرة عليه السلام كان يدخل على الإمام أبي حنيفة رحمه الله كل يوم ويأخذ منه الشريعة فمات الإمام بعد خمس سنين فكان حضرته يزور قبره يتعلم منه حتى أحل علم الشرع في خمس وعشرين سنة أخرى ثم أمر الله تعالى الحضرة عليه السلام أن يذهب الإمام أبي القاسم القشيري ويعلمه ما تعلم عن أبي حنيفة فعلم في ثلاث سنين ما تعلم من أبي حنيفة في ثلاثين سنة فصارت القشيري وحيد عصره في العلم والكرامات وصنف ألف كتاب وضعها في الصدوق وأمر تلميذه أن يطرح الصدوق في نهر جيحون ففعل فرأى الماء قد تشق وظهر منه يد لاخذ الصدوق فسأل الشيخ عن هذا السرف قال إذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول امرك الله تعالى أن تذهب إلى نهر جيحون وتركم ركعتين وتقول يا أمين الصدوق أنا عيسى فأعطني الصدوق فيسلم إليه فيعمل بمذاهب أبي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في أن مرحم الله تعالى وكلته لا يخط عن درجة المجتهدين ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم عطف تفسيره يقتضي به المهدي الإمام الموعود لأنه أفضل من المهدي فإمامته أولى في هذا التصحيح نظر وكذا في دليله لأن المعتمد في أمثاله النقل لا العقل وعن جابر بن مرفوعاً لا تزال طائفة من امتي يقفون على الحق ظاهرين إلى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا إن بعضكم على بعض امرار تكف الله هذه الأمة سرّاً مسلم وفي حديث آخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام إنما أقيمت الصلوة لكم لفصلي خلف رجل من لذي راحة الطبراني وعن أبي سعيد مرفوعاً منا الذي يصلي عيسى بن مريم خلفه سرّاً أبو نعيم وعن عمار بن ياسر مرفوعاً يا عباس إن الله تعالى ابتدأ هذا الأمرني وسيختمه بغلام من ولدك يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً وهو الذي يصلي بعيسى وآله الدارقطني



والخطيب وقال في الصواعق يصلح المهدي بعيسى كما في الأحاديث وأما ما صححه السعد التفتازاني فلا شأن له لأن القصد بإمامة المهدي  
أنما هو إظهار أن عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بأن عيسى يقتدى بالمهدي أو لا يظهر هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتضى  
به المهدي على قاعدة اقتدار المفضول بالأفضل انتهى عندي في هذا الجمع بحيث لا حاجة إليه إنما هو عند تعارض الحديثين ولم  
يرد حديث في اقتدار المهدي بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عدد هيم في بعض الأحاديث على ما روى أن النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا عن الإمامة قال قال أبو ذر قلت يا رسول الله كم  
وفاء عدة الأنبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمعا غفيرا رواه أحمد وعن أبو ذر قال قلت  
يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جمعا غفيرا رواه أحمد وفي رواية مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والظن أن  
للمحافظة للدين لم أقف على هذه الرواية وقال الجلال المحلى في التفسير بعث الله سبحانه ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف من بني  
إسرائيل وأربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب ألف ألف ورواية أحمد عن أبي ذر هو المعتبر والأولى أن لا يقتصر على  
عدد في التسمية أي في ذكر الأنبياء فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن من يؤمن  
فعل مجهول من الأمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم كأن ذكر عدد أكثر من عددهم أو يشترج منهم من هو قديم  
أن ذكر عدد أقل من عددهم والأدخال الآخر إخراج عظمى أن يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتراكه على جميع الشرائط المذكورة في أصول  
الفقه لا يفيد إلا الظن وهي أحد عشر في الأصول الخفية أولها اسلام الراوى ولو روى مسلم ثم مات مرتدا بطل ثابته عقده الكامل لو سمع  
صغيرا ثم روى كبيرا أصح ثابته عدالة وهي حجتان رعاية الدين على رعاية الهوى والاحتياط عن الغشائس كالأكل في الطريق والصحابة كلهم  
عدل عند أهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الخفية وقال الجمهور لا بد من التعديل إما من بعدهم فالتعديل  
اجماعا ويقبل رواية المبتدع إلا أن يكون بدعتا ككفر أو يوافق روايته بدعتا أو يكون داعيا إلى بدعة أو يستحيل الكذب كالخطابية  
رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظه الوقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق و  
عن أبي حنيفة روايتان خامسها اتصال الأسناد ولم يعتبره بعض الخفية وزعموا أن الثقة لا رفعة الحديث فحسن الظن يقتضى أن  
الحديث بلغ متصل الأسناد والاختار عند تحقيقهم قبول الأرسال من التابعين واتباعهم فقط وأما الجمهور فلا يقبلون المرسل إلا  
عن يرسل عز الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله ما دام أن لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومشكوكا بالحديث الدال على مدته بقاء الدنيا  
لنص القرآن على أن علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها أن لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور ومشكوكا بحديث القضاء بشاهد يمين  
لأنه يخالف قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من أنكر وهو مشهور ثامنها أن لا يكون في حادثة يقتضى العادة شهرة كحديث  
انتقاض الوضوء بمسك الذكر وحمل الجنازة فإنه لو صح لم يروه إلا أحد لعموم البلوى تاسعها أن لا يكون مثروك الاحتجاج به في عهد الصحابة  
مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكاة في مال الصبي فإن الصحابة اختلفوا فيه لم يحتج أحدهم بالحديث فعلم أنه ليس بحديث  
عاشر هناك لا ينكره الراوى ولا يعمل بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا إذن الولي رواه الترمذي عن عروة عن عائشة رضي الله

سال بعضهم الزهري عنه فلم ينكره وحديث غسل الأناة سبعة من نوع الكلب مرى عن أبي هريرة وثبت عنه الكفاة بثلاث  
 الحادي عشر ان لا يعمل الصالح بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراج الزاني عن وطنه ستة فان عمر عليا رضي الله  
 عنهما لم يرضيا بالنفي بعد ما نفى عمر رضي الله عنه سجلا فلتحق بالروم مرتدا فلو كان النفي حلا لم يتركاه كالحل لوارثا المجنون ولا هل  
 الحديث شرط وكلام في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصاء ما كتبا كثر النبي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن في  
 باب الاعتقادات لان الحق سبحانه ذم قوما يعتقدون بظنهم قال تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن  
 بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في اطلاق نفي العبرة نظرا لما في المشايخ ذكره الظنيات في  
 عقائدهم كفضل الملك والبشر السلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج والقبر الجنة والنار مع انه لاحظ العمل فيها  
 فلو لم يعتقدوها كان رؤيتها عبثا ووجوها وهدمها امتساويا واذ باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه  
 اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدة وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم  
 الدليل الظني مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظ فكثيرا ما يقع فيه الخطا عن الخبير وهو يؤيد ما ذكرنا ان  
 ابا البركات النسفي اورد سؤالا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريرا ان الاحاديث الافراد في الاحكام الاخرى لا حظ لها  
 الا في العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغائر للعلم اما اوله فلان المقلد يعتقد بلا علم اذا علم  
 ضروري او استدلالى وهو عارى عنها واما ثانيا فلان الكفار المعادين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى ووجدوا بها و  
 استيقنهم انفسهم ظلما وعلوا انتهى ملخصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يعتبر في العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لا يثبت له  
 على اللوائح عن العبرة كما فصلها بقوله اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية كما سبق من رواية مائة الف وما يتوالف  
 وقد تقرر ان الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجبه بفتح الجيم اى بما يوجب الخبر الواحد  
 ويقضي بما يفرضه الا فضاء راسا ندين الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرة  
 ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ان قلت فيجب ترك الاقتصار لا يصح قول المصنف رحمه الله ولاولى ان لا يقتصر  
 قلنا مخالفة الكتاب امر محتمل غير ثابت اما اوله فلان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكره في محله وفي اتمام الشارح  
 لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلانه محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يفرض مخالفة الواقع مع كون المخالفة  
 خطرا في هذا المقام وهو عند النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على لقوله محتمل او مخالفة او عدم فافهم على ان  
 اسم العدد اسم خاص في مدلوله اى معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى  
 ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي قوله عليه السلام ستغفروا اميتي على ثلاث وسبعين فرقة قلت فسر ابا المعنى  
 المجازى والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا اى الاخبار النبليغة  
 معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشر لان النبي من ينبي اى يخبر والرسول من يبلغ وهى نكتة جيدة صادقة ناصحة للصالحين للخلق



أي يطلبون الخير لهم لئلا يضل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصاً فيما  
 يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة فالعصمة فيها أظهر ولا لفظ الثلاثة مقاربة جمعها لا يصح واحترز بها عن نحو جازية  
 وذهب عمر وأما عمداً فالظاهر من كلامه أنه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ أو غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين كلامه في  
 مصنفاته أنه تفصيل الكذب في التبليغ وأما الكذب في الأمور الدينية فكسائر الذنوب هو مختار الخيال المدقق في الإجماع وأيضا المعجزة  
 تدل على صدق في كل ما يبلغ وأما سموا فعند أكثرين أي ذهب الجمهور إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهرًا ومنهم الأستاذ أبو اسحق  
 الأسفرائيني وينسب الخلاف إلى القاضي الباقلاني بناءً على أن المعجزة إنما تدل على صدقه فيما قصد تبليغ وقال بعض العلماء إن الباقلاني  
 لا ينكر العصمة ولكنه يقول بحجة العصمة هو الإجماع والنصوص لا المعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ  
 وغيره سهرًا وعمداً وادعى إجماع السلف عليهم لأنهم كانوا يبايرون إلى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العهد السهول لأن من عرف الكذب  
 منه فأتى الوثوق بحديثه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب أي ما سوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو أنهم معصومون  
 عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع قال عياض تفاضلت الأخبار عليهم ينقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بأنه يوجب حجة الكفار عليهم وكذا  
 عن تعبد الكبار أي بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى المشوية خلافاً للمشوية بفتح اللام وسكون الشين ونحوها قوم من المتشعبة  
 وفي وجه تسميتهم خلاف وقيل لأنهم مجتمة والجمع محشواي ملو وقيل نسبوا إلى المشاء وهو الجبابرة لأنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري  
 فأنكروا لهم فقال برءوا هؤلاء المشاء الخلق أي جابها وقيل لأنهم يعتمدون الرؤية بلا تحقيق والخشوفصول الكلام وقيل نسبوا إلى خشية من  
 قري خراسان وإنما الخلاف في إزاحة متناعه بدليل السمع وهو مذهب جمهور المشاعة قالوا العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل  
 لأن المعجزة إنما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل إنما تعرف بالنصوص والإجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار القاضي الباقلاني  
 أو العقل وهو مذهب بعض المشاعة وجمهور المعتزلة مستدلين بأن ظهور الكبرية ينفي للناس عنهم وهذا ينافي حكمة الإرسال وهو مختار  
 الأستاذ أبي اسحق وأورد عليه أن التنفير في الظهور لا في الصدور والصدور لا يستلزم الظهور وأما صدور الكبرية بعد النبوة سهرًا وكذا على سبيل  
 الخطاء في الاجتهاد فجوزوا أكثر من وفي شرح المواثيق والمقاصد المختار خلافه وحكي القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبار بل لا يحد  
 عمداً وسهرًا وأما الصغار بعد النبوة فتجوز عمداً عند الجمهور ومنهم إمام الحرمين خلافاً للجباي وأتباعه من المعتزلة وقد تبع المشاء هنا  
 المواثيق وفيه قصور لأن منع الصغيرة عمداً مختار مذهب المشاعة كما في شرح المواثيق وهو مختار المشاء في التهذيب شرح المقاصد  
 الجبائية قالوا لا يصد الصغيرة إلا على سبيل سهر أو خطأ في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صدور الصغيرة عمداً  
 بشرط أن يذهبوا عليها فينتهوا عنها وتجوز الصغار سهرًا بالاتفاق هذا مذهب أكثر المشاعة وأكثر المعتزلة كذا في شرح المواثيق بعض المشائخ  
 على المنع قد عوى الاتفاق محل نظر وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محققي الفقهاء والمتكلمين إلى العصمة عن الصغار كالعصمة عن الكبار  
 للاختلاف في الصغار وأشكال تمارنها عن الكبار ولأن المعلوم من السلف ألا تتدبر بكل ما صدق عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا احتجوا  
 به انتهى إلا ما يدل على الحسنة بالكسرة أي لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الخاصة والرفق التام عمداً ولا سهرًا لأنها توجب

نفرة الناس عن كسرة لقمة قبل السرقة من الكبار واجب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطر ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله والتطفيف هو عدم تبدل الكيل للذين في الاخذ والبطار بحجة الذين حجة لكن المحققين ممن ذهب الى تجوز الصفار عند وهما اشترطوا ان ينهوا عليه اي يخبرهم الحق سبحانه بان هذا لا يليق فينتهوا عنه من الانتهاء او من التنبه المراد تركها والاستغفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعبد الكبار الى هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواقف وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اي اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اقتدار الامة به والحق عند الشارح والعصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادرا عن اباهم كعمهم الائمة العهر الزنا والفجور اي الزنا في الانبياء بقرينة ما بعده والمطابق لكلام شرح المواقف الزنا في الائمة وقد يفسر بفجور الائمة لكن الحمل على الناس اولى من التاكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تأييدا لمذهب المعتزلة فيكون للحق عند منع الكبار مطلقا والصفار الدالة على النسبة وهذا مختار لبعض الحشيين ويحتمل ان يكون كلاما مستانفا وهذا الذي اختاره الشارح منسوبا في المواقف الى بعض المعتزلة ان قلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفى المنفرات بناء على انها تافهة وحكمة البعثة وهذا قول بالقيم العقلي والا شاعرا لا يقولون به وانما هو من ذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع لان نكات قبل الوقوع حتى تكون دليلا مستقلا في اثبات الحكم بحسب العقد المحض ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعد سهر او عند كفرهم حتى واظهار الكفر اشارة الى حمايتهم في الاطر والتفريط حتى لم يجزوا الصغيرة قبل الوحي ولو سهر وجوزوا واظهار الكفر حال النبوة تقية اي خوفا من الاعلاء على وزن فعيلة والتقية من اعظم اصولهم وبنوا عليها كل صدق عن علي رضي الله عنه واوداده الائمة العظام من الشاء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتها والسكوت عن منازعتها وفسر ابا قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلوا عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين اباي ولا يخفى على عاقل ان اظهار خلاف الحق خوفا يمينه الوثوق باقوالهم وافعالهم بل المعلوم من احوال الانبياء وكل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انفس الملوك الجبابرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعلاء بقي ههنا تنبيهان التنبية الاول المذكور في كلام الشارح هو من ذهب عامة المتكلمين وخالقهم جهنم جمع من العلماء قد ذهبوا الى العصمة عن الصفار والكبار قبل الوحي وبعدة وهو مختار الى المنتهى شارح الفقه الاكبر الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي قال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة قريتهم والله سبحانه وفي تفسير النسخي اائمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل القاضل وترك الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور المازني لا ينبغي ان ياتي الانبياء اجترار العصمة من الملائكة لان الامم ما مبدون باتباع الانبياء ولا الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيهم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة مستدلاتهم ان النبي اذا نهي عما فعل صار مطعنا للناس وكان فعله عند اللعوم ان قلت فهذه العصمة من ذهب الشيعة قلت اولا لا باس في الاتفاق الاتفاقي اذ مقصود الشارح اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانيا ان بين الفريقين بعد المشرقين لان الشيعة على



تجوز الكفر بيقية اقلت ذكر بعض القمها ان من ذهب العصمة الانبياء عن المعاصي فهو كقولنا من النصوص كقوله تعالى وعصى آدم  
ربه فغوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا اجيب بان الحق سبحانه تعالى سمي تركه الا فضل منهم معصية لعلو شأنهم و  
عظم مرتبتهم ولا ينبغي هذه التسمية من غير ذلك **الملك** اذا عاتب نوره بخطاب خشن لم يحول لسوق ان يخاطبه بذلك الاسم والله  
سبحانه اعلم التنبيه الثاني استدلال الامام الرازي واتباعه على عصمة الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجه اخرها قوله تعالى  
لا ينال عهد الظالمين والمذنب ظالم لا يقال لمزاد عهدا لما من كان نقول لو سلم فهد النبوة اولى ثانياها وجوب اتباعهم في اقوالهم و  
افعالهم ثالثها يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب  
ضعفين **ابن عباس** الفاسق مردود الشهادة فيكروم تكذيبهم خامسها الامور بالمعروف والنهي عن المنكر واجب او مذنب فيكون زجرهم  
مشروفا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون رسول الله رسوله لعنهم الله ساداتها العاصي يستحق العذاب بالنصوص و  
كون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظن فاتبوعه الا فرقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء  
عن الفرقين لزم تفضيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قدّم الله سبحانه الذين يامرّون الناس بالبر  
ويبنون انفسهم وكون النبي من مومنا باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون في الخيرات وللجمع  
المعروف بالاسم عام فيعم كل خير من فعل وترك العاشر قوله تعالى حكاية عن ابليس لا غنى فيهم اجمعين العبادك منهم المخلصين  
وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض  
المطلوب لكن مجموعها يدل على بل بعضها يعطى العصمة عن الصغيرة بالهوا ايضا فتأمل اذا تقررت هذه العصمة لا انبياء بعد الوحي  
عندنا في هذا التفرع نظرا **الشارح** رحمه الله قد توسع في بيان العصمة سابقا حتى جنى الصغار عمدا ورحم صدر الكبيرة سهوا ثم تضاف  
في التفرع حتى لم يجز الا ترك الاول وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفرع انما يناسب مذهب من يدق في عصمتهم حتى لا  
يجزى الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التفرع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض  
الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جازا عنهم ثانيا ان **الشارح** رحمه الله اختار بقاء الحق منع  
ما يوجب النقرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انهما من بعد الوحي من المنقرات كما هو مذهب بعض المشايخ فاما  
نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق واحد فمردود نقد صرح غير واحد من اعلامنا بان  
نسبة الرأفة الى الكذب او الخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا  
استلموا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسنها فعرف ذلك زوجها زيد  
فطلقها فزوجها النبي صلى الله عليه وسلم ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و  
هو اصنام الكفا اجري مدحها على لسانه ففرحت قريش ومنه ما روي انه شك في عصمة عائشة رضي الله عنها بعد ما نزل القرآن بها  
فلم يتيقن الى ان راي صفوان عجبوا يوم صنع شجرة فنزعت الریح ازاره ومنه ما روي بن يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين علي زليخا والحران راى البرهان فلم يمت هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام في الرؤيا ومنه ما روى  
 ازداد عليه السلام استحسان امرأة وزيره فارس للحرب مرة بعد اخرى يقتل تقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام بحث وهو ان الحكم بالرد  
 ليس على الإطلاق بل اذ لم يصح الاسناد او لم يقبل للتاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مرمى بسند صحيح مع قبوله للتاويل فيصير فالتاويل  
 الى الرد غير مرضية قال الشيخ جلال الدين السبوطي قد تم للامام الرازي القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام ابن تيمية و  
 القاضي عياض الامام الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاء اكار احاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري وسلم اعتمادا على صعوبة الظاهر  
 مع قبول التاويل وتجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصر الامر ذلك قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وقبرت بقوله  
 اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجة هذه اخي وهذا حديث صحيح الاسناد واوله الحد ثون بانها سميت كذبات  
 لانها في صورة الكذب فهي من معاريف الكلام وما كان بطريق التواتر تصرف عن الظاهر كقول ابراهيم عليه السلام مشيراً الى لكواكب  
 هذا ربي وتاويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذا ربي بزعمكم وكقول حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان  
 تعظيم الكفار الصنم الاضخم اغضبهم على الكفر وان اراد بالكبير نفسه لانه كان اعظم بناتهم ان امكن الصرف عن الظاهر والاى وان لم  
 يكن لعمول على ترك الاولى نحو عطى ادم ربه فعوى وقول موسى عليه السلام رب اظلمت نفسي فاغفر لي وقال غير واحد من الائمة  
 سيما الله ترك الاولى منهم عصيانا لعظم منزلتهم كما قيل حسنات الانبياء المقربين واستفادوا لانبياء من ترك الاولى هضم النفوسهم الا  
 فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البقرة كما قيل في اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل في اخوة يوسف عليه السلام على  
 تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة كشرح المواقف المقاصد  
 وشفاء القاضي عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولذا ذكرنا نبذة اخرى وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى كنتم  
 خير امة اوتيت اى تم الآية اخروحت للناس تامرنا بالمعرف وتنبهون عن المنكر ولا شك ان خير امة الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك  
 اى كمالهم في الدين تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه لا يخفى ان الدليل خطاى لان كلتا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلما قرر القوم  
 من ان للخيرية كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه  
 وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانياً الاحاديث المتطاهرة  
 كقوله عليه السلام ان الله فضلى على الانبياء وفضل امتي على الامم رواه الترمذي وقوله اناسيد الناس يوم القيامة رواه مسلم وقوله انا اكرم  
 الاولين والاخرين على الله ولا خسر رواه الترمذي والدارمي وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر  
 رواه الترمذي امثالها كثيرة ازلت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على البشر فلهذا انصاري فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تخبروني  
 على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء رواه البخاري وسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وضح ان جاء  
 رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله  
 تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجه واحد ها انها منسوخة وفيها ان الخبر لا ينسخ ثانياً انها



قبل ان يعلم اننا فضل الكل وفيه انه يلزم الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان  
قال ذلك تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بانه انشاء للتواضع ولا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها انني عن التحيز الذي  
يؤدي الى تنقيص الفضل عليه اهانته خامسها انه اراد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تفاضلهم فيها ويخص حديث يونس بحجوب  
سادس وهو ان قصته مما يوم قلة صبرة فتهى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولون احدكم انا خير من  
يونس ولا استدلال بقوله عليه السلام ان سيد ادم السيد الرئيس من سادهم سيادة بالكرسي وده وقيل عند الكوفيين و  
قيل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يحجر على ساقه وقيل لا يحجر على فعله بخلاف قيل كسر وسراة  
وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سياد بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحركا اصل لم يقلب بعد الفتح  
همزة نحو مفارون جمع مفارقة على مفعلة ولا قلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتمل البصريون بان قلب الواو وادغامها في الياء لا يكون الا  
اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فكون جمع ولد بفتحين واحدا جمع يطلق على الابن البنت ولا فخر اى لا اقول هذا فخر ولكن تليغا  
للحق والحديث رواه الترمذي عن ابي سعيد ضعيف لا نه لا يدل على كونه افضل من ادم بل مزاوله ادم واجب بوجه احدها  
ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد ادم بمعنى نوع الانسان ثانيها ان في ولد ادم من يفضل عليه كابراهيم  
وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل ادم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها ان الحديث تنمة موضحة للطلب وهو  
قوله وما من بنى ادم فمن سواه الا تحت لوائى والملائكة جمع ملائكة بسكون الهمزة وفتح الهمزة والتاء لتأنيث الجمع وملائكة مقلوب  
ملائك من الملائكة وهو الرسالة لا زالله تعالى يرسلهم الى الانبياء والملائكة المصنوعات لتدبيرها بامرهم سبحانه وهذا مختار الكسائي والجمهور و  
قال ابن كيسان ملائكة مشتق من الملك بزيادة الهمزة لا زالله تعالى جعلهم ملائكة لابن كيسان وقال ابو عبيدة ملائكة مصدريه بمعنى  
مفعول من ذلك الى ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف النقلة في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام  
لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت  
النصارى انهم اسرار الصالحين المفارقة عن الابدان ومن مهمات المسائل البقرة بين الملك والجن واليهود بين النصارى ان الملك  
نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع منار للملك في الماهية من شأنه الخير والشر والثاني ان قلب الشيطان كل حديث ومتمرد  
من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى ادم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من  
حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من  
مارج من نار خلق ادم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورية الطيف واشرف من النار اختار جمع ومنهم القاضى البيضاوي  
ان قسم من الملك خلقوا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور النار المصفاة اللطيفة وشرع عليه جلال الدين  
السيوطي في هذا التاويل تشفيا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العالمون يا قريبي  
انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فاختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين و

المقرين منهم وقال ابو المعين النفي في عقيدته اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالبليس وكل من وجد منه العصية لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب صحة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى وقالوا اتحلل الرحمن ولذا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم بامر الله يعملون وفي تقديم الجارانهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه ولاية نزلت في خزانة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون فلا يريد انه يحل ان يكون الآية في عيسى عزير عليها السلام ثم اعلى اليهو والنصارى حيث زعموا الولدية فيها ولو ابتدئ الشارح الآية من قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ازقلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم افرأيت من دونه فذلك نجزيه جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ان قيل قال ابن عباس وقتادة في تفسير الآية ان ابليس دعا الى طاعة نفسه فحقق الوعيد في قلت لوصح الرؤية في مقامه باقوال غيرها من الملائكة وقال الله تعالى وله من في السموات والارض ومن عندك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا احتسبوا الاعياء والتعب من العمل الكثير بالفارسية مانه وسست شدن وقال الامامة العبادات لهم كالنفس لبني آدم وللخصم ان يقول ان الآية خاصة بالمقرين كما يدل عليه قوله من عندك ولا يؤصفون بين كوركة ولا انك لا تخر اذ لم يرد بذلك نقل اما التذكير في الضم واسناد الافعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير وكذا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انه بنات الله تعالى لمحال باطل وافراط اى تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شأنهم لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد (الفاء للتعقيب اى بعد الواحد منهم قد يتكبد الكفر ويقاتب الله بالسر هو تبدل الصلوة الى صلوة اقم منها كسر البشوقرة وخنازير في الامم الماضية تفريط هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فاجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء هو المنقطع مجاز قلنا لا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق اى خرج عن امر به اى بجى ادم عليه السلام وهذا اقتباس وشارة الى ان كنه جنيا ثابت بالنص لكن لما كان في صفة الملائكة في باب العبادات ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة كايخصى مد دم وممرا اى مستورا ومستغرا فياينهم صرح استثناء منهم تظيها والحاصل انه كان ماموا مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة لان التغليب باب شائع في العرب كالقرين والعمرين واجيب ايضا بالاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان العلماء اختلفوا في ان ابليس ملك او جنى فالمتهم والصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن ففسق واجيب بوجه واحد ما كان في علم الله مستحق جنيا كقوله اى واستكبر وكان من الكافرين ثانيا كان بمعنى صار ثالثا فان الجن بالمعنى اللغوي اى المستنوع عن اعين الناس وسمى الملائكة بجنة في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسارا على من قال الملك بنات الله سبحانه رابعها اوصفا من الملك يسمون بالجن وسمى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا على الجنة وخزانها نهي بالجن وفي صحة الترتيبين نظر الدليل الثاني انه لا نسل للملائكة ولا لبليس نسل لقوله تعالى افنتخذ منه وذريته



أوليا واجيب بوجوه احد هاهنا عن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ابيهم يقال لهم الجن وقال السيوطي لم اتف عليه هذا انكار منه ثانيا  
 ان ذريته بمعنى اتباعه ثالثا انه مسح عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسح والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور  
 وليس من الناس واجيب بوجوه احد هاهنا بعض الملائكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانيا ان الناس التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما  
 في قول موسى اني ائتيت نارا اى نوراً وذهب جماعة الى انه من الملائكة مستدلين بوجوه احد هاهنا مروي عن علي وعبد الله بن مسعود <sup>رضي الله</sup>  
 ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم وفي صحة الرواية عنهم بحث ثانيا انه عذب على ترك السجود مع ان الامر للملائكة اجيب بان كان ما مر  
 معهم لكن لم يذكروا ثانيا او ان كفاءه بذكره لا كما مر عن ذكره لا صاعدا عن النساء مكلفات مع ان ظهور الخطابات للرجال ثالثا الاستثناء وقد اجاب  
 عنه الشارح رابعها حديث عمرو بن الخطاب رضي الله عنه قال بكى جبريل فساله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ادري لعلى ابتلى بما ابتلى به ابليس  
 كان من الملائكة رابعه الطبراني قلت قال السيوطي سند ضعيف ان قلت ما تحقيق هذا الكلام قلت لا يصح انه من الجن كما اختاره جلال الدين  
 السيوطي مع حديثه بالاحاديث وقوله تعالى كان من الجن نص فيه ما قيل في تأويله تكليف باثر وما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فانكره  
 القاضي عياض والله سبحانه اعلم ومارثرت ومارثرت استدلال المخالف بقصتهما من وجهين احدهما مروي ان الملائكة تفتخر بطاعتهم  
 على بنى آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه اني ركبته فيهم الشهوات فقالوا لو ركبتهما فينا ما عصيناك فقال اختار منكم فاختاروا ملكين  
 هارثرت ومارثرت فركب فيهما الشهوة واهبطا الى الارض حاكين ببابل بلدة بالعراق فتشقا مرة يقال لها ذهرة فحملتهما على الزنا وشرب الخمر  
 فخيرهما الله سبحانه بين عذاب الدنيا والاخرة فاختارا عذاب الدنيا لانه اسهل فاما منكوسان بعد بان الوفا شاء الله سبحانه وتعالى اهل  
 هذه القصة باسناد كثيرة عن الصحابة ثانيا ما قول تعالى واتبعوا ما تتلى الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس  
 السحر انزل على الملكين ببابل هارثرت ومارثرت وما يعلمون من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفروا ثم الله سبحانه اليهم بانهم اتبعوا علم السحر  
 المنقول من تعليم الشياطين ومارثرت ومارثرت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر فلا يصح انهما  
 ملكان بفقر اللام اشارة الى نفع جوابين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما انهما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها و  
 عن الحسن البصري رحمه الله انهما رجلان من اهل بابل وجه الدفع ان هذه القراءة شاذة والمتواتر فقر اللام والجواب بان مجاز عن صلاحهما  
 تكلف وثانيهما انهما شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نفى والملكين جبريل وميكائيل اى لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود وهارثرت  
 ومارثرت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مروي عن ابن عباس بالاسناد وجه الدفع انه خلاف الشهور لم يصد عنها كفر ولا كبيرة اما  
 الاثر المردية فنصت ذهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البيضاوي موضوعة او منقولة عن مفتريات اليهود وقد بينا  
 انما هو على وجه المعاقبة على شئ من الزلة والسهو لا على كفر وكبيرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو هكذا قررة الشارح في مصنفاته وهو غاية  
 البعد لان عتاب الانبياء لم يكن تقديرا ولا سيما هذا التعذيب الشديد العجب من الله تعالى حيث انكر صدق الكبيرة واعترف بالعذاب مع انهما  
 مريان معا رواية واحدة فاز صحت الرواية فيما ثابتا معا وان بطل صدق الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكنا نعيظان الناس الوعظ بشدة ان  
 ويعلمان السحر وبقولان انما نحن فتنه اى امتحان من الله فلا تكفروا وذلك لان الحق سبحانه انزل لهما امتحانا للعباد ويرجزانهم عن السحر

من تبرهن الايمان علماء السحر بعد النبي والزجر فهذا العمل طاعة منهما على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحر اما قوله تعالى وما كفر سليمان فرد على اليه حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذب وقيل ما كفر سليمان اي لم يعتقده ولم يعمل به لكن الشياطين كفر ابا اعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاده اي اعتقاد كلمات الكفر قبل ان يخلو السحر عنها اما الاعتقاد بكون السحر مؤثرا فلا بأس به بل هو عن معتقدات اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة والعمل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس على السحر على الإطلاق كفر بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر ولا فكيهة وقال بعض العلماء كفر مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح ويذهب تعالى كتب انزلها على انبيائه عليهم السلام ذكر ابو معين النفي في عقيدة نزل على شيث بن ادم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرا وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرا ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى انجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على ادم عشرون بل عشروا على موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر موسى وعن الكتب على الرايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الرايات ليس لها سند قوي وبقيت فيها آخرة ونجبة ووعدة وعين كاستعمال الوعد في الثواب والوعيد في العقاب وبعض المحققين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد الشارح لله تعالى والقصاص ايضا ويمكن جعل القصص داخل في الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والشارح خارجين ثانيهما ان اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهرة اما اشتمال سائر الكتب نفية بحيث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعد والقصص كالمها سخيف اما الاول فلانه لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان فنزلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدل الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اي دالة على الكلام النفسي وهو اى النفسى واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقر والمسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا ان تعددت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لنرم استناد القديم الى المختار وان كان بالاجاب لنرم الترجيم بلا مرجح لان نسبتة الموجب الى جميع الاعداد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تنافي لوحدية وحاصل لدفع ان لا تعدد ولا تفاوت في النفس القايم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلام الشارح بوجه اخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويقصد به فعم ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض وتحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكلمات موضوعية في النظم ازلت الوجه الاول لا يلزم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التعدد للزوم استنداك اجيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في التساوي من جهة والتفاوت من جهة فافهم وعن الثاني بان المراد بالتعدد التفاوت وانما ذكر التعدد استطرادا وهذا الاعتبار اي باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجود احداهان قرأته اكثر ثوبا من قرايتها بل لتعدد بقراءتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغيير بزيادة او نقص بخلافها ثم الترتيب كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجيبان على ما اختاره الزحني



والبيضاوى وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان الكلام لا يدخل الاعلام العجمية فالتنوين تفعل بفتح العين عند بعض الكوفيين وكبرها عند القراء مشتقة من وري اذا اوقد لنا نارها ضياء من الضلال او من وري اذا تكلم بكلام مستوف لان التنوين اكثرها اشارات والانجيل من النجل وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من النور المحفوظ اولانه نافع كالماء وقيل هو الاصل لانه اصل الدين ثم الزبور كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اى مكتوب من زبور اكتب ثم كوب القرآن افضل مجمع عليه اما الترتيب في الباقي فمحتاج الى الدليل وفي بعض النسخ ثم التنوين والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد اى في درجة واحدة من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الايات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة يحن ان يكون بعض الصور افضل كما ورد في الحديث فعن الحسن البصري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة البقرة ثم ايه الحارث ابن اسامة وعن ابى بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعظم اية في كتاب الله اية الكرسي ثم ايه وعن انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرآن ليس ثم ايه الدارمي وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يا ايها الكفرون سربع القرآن ثم ايه الترمذي اما الا فضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشايخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والايات عن تجارهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتخفيف القلوب ودفع الكافات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحجته غفر الله له واه ابو نعيم ولكن ابا ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الا فضلية غير صحيح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والخات من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او على قوله قراءته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح في استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذاهب فيه ثلثة الاول مذهب الامام مالك وابى الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني انه لا يحن تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدي الى تنقيص المفضول عليه الثاني مذهب اسحق بن راهويه وهو التفضيل واختاره الامام الغزالي رحمه الله وقال ان كان مع نزول البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فنقل صاحب الرسالة في قوله فانتحة افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع بينا دلت الفريقين وهو انه لا تفاضل في الشرف الذاتي لتساويه من حيث كونه كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه اخرا احدها الثواب في القراءة وان كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علته اختصاص بعض الايام بمزيد الثواب كيرم جمعة وعرفة ثانيها الاشتمال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيد والبعث ونحوها من امهات العقائد ولعلنا جمع الى الاول ثالثها الاشتمال على الاحكام الدينية فان الايات المشتملة على الامر النهي خير في ذلك من ايات القصص مرابعها المنافع العاجلة كما في الاية الكرسي من دفع كل بلاد وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح في المطول يكون بعض الاية ابلغ من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح

ببعض الوجوه لأنها أشهر ثم الظاهر عندى ان اصحاب المذهب الاول انما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي او على وجهه يؤدي الى تنقيص للفضول عليه فاندفع عنهم تشنيع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديث عجيب وايضاً من الظاهر ان اصحاب المذهب الثاني لا ينكرون التساوى من حيث الكرامة فمختار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع الا لفظياً ثم الكتب نحت بالقرآن تلاوتها مفعول ما لم يسم فاعله او بدل من الضمير وكنايتها من الدلائل على نسخها انهما غير ما تولى عن السلف مع جهدهم في انواع الطاعات ثم معنى النسخ على ما ذكره بعض العلماء انه لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل باحكامها المنسوخة وبديل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرأها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال لو بدلكم موسى فانتعموه وتركتموني لضللتكم عن سواء السبيل ولو كان حياً وادركنى لا يتغير من الدارم واختصرناه عندى حرمه التلاوة والكتابة اهانة عظيمة لا تناسب الكتب الالهية لمعنى نسخها نسخ كونها طاعة مسنونة كتلاوة القرآن وكتابتها اما الحديث فلعله خاص بموعدة زمانه لكثرة اليهود يومئذ بالمدينة وحرصهم على اضلال المسلمين وتغييرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث لئلا يختلط بالقرآن وامر السلف بتجويد القرآن حتى عن الاجسام ثم جردوه الامن من الاختلاط والله سبحانه اعلم وبعض احكامها كالسبت وهو الاشتغال بالعبادة يوم السبت وقرض الثوب من البول والمعراج لرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لَيْقَظَةٍ بِالْفَهْمِ فِي الْفَارَسِيَّةِ بِيَدِي صَدَا لَنَوْمٍ بِشَخْصِهِمْ اَي بِجَسَدِهِمْ لَا بِالرُّوحِ فَقَطْ اِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ اِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْعُلَى جَمْعُ الْعِلْيَا تَأْنِيَتْ اَعْلَى اَي الْجَنَّةِ وَالْكُرْسِيِّ وَالْعَرْشِ حَقٌّ اَي ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ هُوَ الَّذِي يَرَوِيهِ جَمَاعَةٌ لَا يَبْلُغُونَ حَدَّ التَّوَاتُرِ حَتَّى اِنْ مَنَكَرَهُ يَكُونُ مَبْتَدَأَ الْجُمْهُورِ عَلَى اَنْ مَنَكَرَ الْجَدِثُ الْمُتَوَاتِرُ كَافَرٌ وَمَنَكَرَ الْمَشْهُورُ فَاسِقٌ وَمَنَكَرَ خَبَرُ الْاَحَادِ اَثَمٌ هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ وَمِنْ الْعَجَائِبِ مَا فِي الظَّاهِرِيَّةِ مِنْ اَنْ مَنَكَرَ الْمَشْهُورُ كَافَرٌ اَعِنْدَ عِيْسَى ابْنِ اِبَانٍ اَحَدُ عَظَمَاءِ الْخَنَفِيَّةِ وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ اَنْ الْمُبْتَدِعَ هُوَ مَنْ اَنكَرَ تَفَاصِيلَ الْمَعْرَاجِ فَاِنْ اَخْبَارُهَا اَحَادٌ وَاَمَّا مَنْ اَنكَرَ اَصْلَ الْمَعْرَاجِ فَيَكْفُرُ اَنْ الْقَدَّامُ الْمُشْتَرَكُ مُتَوَاتِرٌ وَهَذَا لَا يَمُودُ عَنِ الثَّوَابِ وَانْكَارُهُ وَاَدْعَاءُ اسْتِحَالَتِهِ بِتَشْدِيدِ الدَّلَالِ اِنَّمَا يَتَنَبَّهُ عَلَى اَصُولِ الْفَلَسَفَةِ اَي قَوَاعِدِهِمْ كَقَوْلِهِمْ خَرَقَ الْاَفْلَاقَ اَعْمَالٌ وَاِنْ الْحَرَكَةُ السَّرِيعَةُ مِنَ الْاَرْضِ اِلَى الْعَرْشِ ثُمَّ اِلَى الْاَرْضِ فِي الزَّمَنِ الْقَصِيرِ خَارِجٌ عَنْ حَقِّ الْبَشَرِ وَاِنْ كَرَّةُ النَّارِ مَحْرَقَةٌ لَا يُمْكِنُ النُّفُوزُ عَنْهَا وَاَلَا اَي وَاِنْ لَمْ يَبْنِ الْكَلَامُ عَلَى اَصُولِهِمْ فَالْخَرَقُ وَالْاَلْتِيَامُ عَلَى السَّمَوَاتِ جَائِزٌ لَنْ دَلِيلِ امْتِنَاعِ الْخَرَقِ غَيْرِ تَامٍ وَالتَّصَوُّصُ شَاهِدَةٌ بِرُقْعَةِ مَخْرُودِ السَّمَاءِ اِنْ شَقَّتْ وَاذِ السَّمَاءُ اِنْ فُطِرَتْ وَذَكَرَ الْاَلْتِيَامُ اسْتَطْرْدَى وَالْاَجْسَامُ كُلُّهَا عُلُوِيَّةٌ اَوْ سَفَلِيَّةٌ مَتَمَا ثَلَاثَةٌ اَوْ مُتَفَقَّةٌ الْحَقِيقَةُ لَا يَمُرُّ بِرَكْبَةٍ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْفَرْدَةِ وَهِيَ مَتَمَا ثَلَاثَةٌ فَلَيْسَ بِاخْتِلَافِ الْاَجْسَامِ اِلَّا بِالْعَوَاضِ كَمَا قَرَّرَ الشَّيْخُ يَصِحُّ عَلَى كُلِّ مَا يَصِحُّ عَلَى الْاُخَرِ فَيَجُوزُ خَرَقُ السَّمَاءِ وَخَرَقُ الْعَنَاصِرِ مِنَ الْهَوَاءِ وَالْمَاءِ وَيَجُوزُ الْحَرَكَةُ بِهَذِهِ السَّرْعَةِ مِنَ الْبَشَرِ كَجَوَازِهَا مِنْ فَلَكَ الْاَفْلَاقُ الْمُتَحَرِّكُ فِي طَرَفِ الْعَيْنِ بَلْ اَكْثَرُ وَيَجُوزُ تَبَرُّقُ النَّارِ كَالْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى الْمُمَكِّنَاتِ كُلِّهَا فَهُوَ قَادِرٌ عَلَى الْخَرَقِ وَنُحْوَةِ وَقَوْلُهُ فِي الْيَقِظَةِ اَشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ اَنْ الْمَعْرَاجَ كَانَ فِي النَّامِ وَهِيَ قَوْلُ جَمْعٍ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى مَا رَوَى عَنْ مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ الْقَسْطَلَانِيُّ مُعَاوِيَةُ بْنُ اَبِي سَفْيَانَ وَلَدَ حَرْبٍ كَانَتْ اَلْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَوِ الْمُنَاقِبِ الْجَمَّةِ الْمُتَوَفَّى فِي رَجَبِ سَنَةِ سِتِينَ اَنْتَهَى اَنْهُ سَأَلَ عَنِ الْمَعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةٍ صَادِقَةٍ وَهَذَا الْاَمْرُ رَوَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا هِيَ اُمُّ الْمُؤْمِنِينَ الصَّدِيقَةُ بَلَّتْ اَبِي يَكْرَ الصَّدِيقُ فَمَصَّاحَةُ الْمُنَاقِبِ الرَّفِيعَةِ الْخَافِظَةِ لِعِلْمِ الْحَدِيثِ وَالْفَقْ



حتى قيل ترى عنها ثلث الشريعة وكانت الصحابة اذا اشكل عليهم مشى رجوعوا اليها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحبها حباً شديداً تزوجها وهي ذات تسع سنين ومات عنها وهي ذات ثمان عشرة وماتت بعد الخمسين اما سنة خمس اوسبت اوسبع او ثمان انما قالت ما فقد بلفظ المجهول الى ما غاب يقال نفدت اي لم اجده جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج رآه ابن جرير وفي سند مقال وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرُّيا التي اريناك وصف الرُّيا بالموصول اشارة الى انها رؤيا وحى او تعظيم لها الا فتنة للناس اي امتحاناً لهم هل يصدون بها ام ينكرونها واجيب بان المراد بالرُّيا في الآية وقول معاوية رضي الله عنه رؤيا بالعين وهذه لغة وان كان المشهور استعمال الرُّيا في المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس قال في تفسير الآية هي رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس رآه البخاري واجيب عن الآية بوجه اخر اخرجها انه راى في منامه انه دخل مكة فتأخر وقوع تغيير سنة واستعمل الناس فكان امتحاناً لهم ثانياً انه راى في وقعة بل اما في القطة واما في النوم ان الكفار قليل يشجع الصحابة على الحرب كما في قوله تعالى واذيركموهم اذ المقيمت في اعينكم قليلاً ويقللهم في اعينهم ليقتلهم الله امرأ كان مفعولاً ومن قال انه في القطة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثاً انه راى امرأ بنى امية على منبره ينزون كالقردة والفتنة ما ظهر في دولتهم من الظلم واجيب عن اثر معاوية رضي الله عنه انه لم يحضر من المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او يوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدو حديث الخاضرين ارجح كعمري الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والمعنى اي معنى قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسده عن الرُّوح بل كان مع روحه وكان المعراج للجسد الرُّوح جميعاً واعترض على هذا التاويل بوجه اخر هان فقد الجسد هو عدم وجوده في مظنة الوجود ان مخلو مكانه عنه واما اذا انتقل الرُّوح عن الجسد ثبت الجسد في موضعه لا يقال انه فقد الجسد ثانياً انه وجد في بعض الطريق ما فقد جسده ولكن عجز بروحه واجيب بان الباء بمعنى مع كقولهم دخلت عليه بثياب السفر ثالثاً جله في رواية ما فقدت جسده قال المحققون وهذه الرواية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجه اخر احد هان سند ضعيف ثانياً ان عائشة فلم تكن زمن المعراج زوجه ولا في سن من يضبط ولعلمها ما ولدت يومئذ على الخلاف في تاريخ الاسراء فحديث الخاضعين ارجح ثالثاً ان المعراج وقع مرتين مرة بالجسد مرة بالروح وقولها حكاية عن الثاني وقوله يشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ثم استدلى على ان المعراج بالشخص في القطة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام وبالروح ليس مما ينكر كل الا انكار اى انكار الكثير والكثرة بالفتنات جمع كافر انكروا امر المعراج غاية الانكار ذكر صاحب الكشاف وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج كلام هاني بنت ابي طالب فقالت لا تذكره لقريش قال اني فاعل فخره الى المسجد الحرام فذكر كما لا يجهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا لمزاحك ومن مستعجب من مستهزئ بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعمانهم ان هذا كذب ترى انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا صدق على ابد من ذلك فسمى الصديق من يومئذ وذكر العلماء على القطة دلالة اخر احد هان ظواهر الاحاديث من قول ركبته البراق وابتليت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك من الالفاظ اذ تاويلها بالمنام صرف عن الظاهر وفي رواية عمر بن الخطاب ثم رجعت الى خديجة وما تحولت عن جانبها وقالت ام هاني صلى الله عليه وسلم بيننا فلما صلى الصبح قال يا ام هاني لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الفداة معكم الان ثانياً حديث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم طيبت يا رسول الله

البارحة في مكانك فلم اجعلك ناجيا ان جبريل حمله الى المسجد الاقصى ثالثا حديث ابي هريرة وجابر ان قرشبا التقي عن مسراى  
عن اشيار لم اثبتهم فرفع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله والسما اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت  
المقدس ثم كان السما في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصيحة مصد ميمى والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها اي  
بيت الله سبحانه وهو قبلة الكثر الانبياء بارض الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم  
وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبد على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكر لانه اول  
على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لرفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضا الحديث شعبة من القرآن  
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سبحن الذي اسرى عبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى  
الذي باركنا حوله وقعت هذه الآية في بعض النسخ والاسراء هو الا ذهاب ليلا يقال سرى بفتح السين اذا ذهب ليلا من باب ضرب  
والاسراء متعد منه وقيل نكرا ليلا لانه على صلة الوقت والمسجد الحرام الكعبة من الحرمه بمعنى القطعة او ضد الحلال للنهي عن الصيد  
وقطع النبات فيه والمسجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثرة الانبياء احياءهم وامواتهم  
بالانهار والاشجار في ههنا بختان البحث الاول القاكون بان المعراج منام استدلالا بما وقع في بعض الاحاديث في اول القصة  
كنت نائما وفي اخرها فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام واجيب عن الاول بانه كان نائما فايقظ جبريل وذهب به وعن الثاني اولا  
بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد القيوبة عنها شاهدت الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت  
اصبحت وثالثا بانه استيقاظ من نوم اخر بعد الرجوع ورابعا بان هذا اللفظ انما وقع عن رؤية شريك عن انس وهي منكورة فان  
شريكا سرى في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسرار في النوم  
بالجسد جمعا بين الاحاديث فان الانبياء تنام اعيانهم ولا تنام قلوبهم وكان الحكمة في تغييب عينه ان لا يشغل شئ من المحسوسات  
عز الله سبحانه ويدفع ما سرى من انه صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانه كان له في المعراج  
حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم لما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى  
السماء السابعة فقل الى الجنة وقد نطقت الاحاديث بان النبي صلى الله عليه وسلم ركب البراق وهو انة فوق السما ودون البغل يضع  
قدمه عند منتهى بصره فاتي بيت المقدس وصلى فيه كفتين ثم عرج به الى السموات فلقى على السماء الاولى ادم والثانية عيسى يحيى  
والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند اظهره الى البيت المعمور ثم راي سدة  
المنتهى اذ دخل الجنة كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجهم العظيم الذي شرف الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه  
عن الجلوس المكان يجعل الكعبة بيتا وزعم الحكماء انه فلك الافلاك المتحرك من الشرق والغرب وهو جرم بالغيب وقيل الى فوق  
العرش هذا مبنى على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك لاننى لا ايدل عليه الدليل  
استحسانا وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس راءها مكان ولا هو ابل العدم الصوف اما الامتداد الموهوم فوهم



باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية فلا يعلم الا الله سبحانه وامام اذ كره الحكماء من انحصارها في الافلاك السبعة والكواكب فانما قصدوا  
 العد الذي يضبط به الحركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك السابع  
 ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرافعي سعدت في الفوقانيات الى سبحانه الف عرش ثقيل لي ارجع لا وصول لك  
 الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بكونه وامام اذ كره اصحاب السير والمعين المؤخر وغيره من عجائب ليلة  
 المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فكثرها من الموضوعات فليك بالاعتماد على ما في كتب الحديث فانه اسراء وهو من السجود الحرام  
 الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكرة والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور فلا  
 يكفر منكرة بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد الهمة اي مرمى بخبر الاحاد وبما منكرة واعترض عليه بانه ينافي ما  
 سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العرج من السماء الى ما فوقها واحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم يصحح انه  
 عليه الصلوة والسلام انما اراد اي بقرينة لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احادها الرئية وهو قول عائشة  
 والمشهور عن ابن مسعود بن وابي هريرة وعن مسروق قال لعائشة هل راي محمد به قالت لقد تف شري مما قلت من حدثك ان  
 محمد راي به فقد كذب قال فان قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الايات قالت ذلك جبريل كان ياتي في  
 صورة الرجل واتاه هذه المرة في صورة التي هي صورة نبي الله صلى الله عليه وسلم ثانيا اثبات الرئية بالقلب وهو رواية عن ابن  
 عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اربا بعيني ولكن ايت به قلبي مرتين عن ابن عباس قال مثل هل ايت بك قال ايت  
 بفراي وله ابن خزيمة قالها اثبات الرئية بالعين وهي الراية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم  
 للامام محمد بن النوى هو الراجح عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو راي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني علم الثالث  
 لانه مؤيد بالحديث ولا يلدل على الرئية بالعين نص واما قول ابن عباس فلعله اجتهد في واما حديث جابر رايته في مشافهة  
 لاسك فيه نفى شروته نظره لا يغريك وقوعه في غيبة الطالبين المنسوبة الى لغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزير فالنسبة  
 غير صحيحة والا حاديت الموضوعات فافرة وكرامات الاوليا لا يحق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب  
 بفتحتين او بالسكون وما مصداقية اي بقدر الامكان المواظب صفة العارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل ان الولي الكامل لا يترك  
 المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار الصغير عن الولاية المعرض عن الهالك اي الاستغراق في اللذات الشهوات  
 اراد المباحات واما الاجتناب عن كل ما يلدز ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صرح النبي عنه  
 في الاحاديث وكرامته ظهوره اخرجوا للعادة من قبله بكسر القاف وقص الباء اي من جانب غير مقارن نعت لامر او حال منه لدعوى  
 النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والولي فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا  
 سواء صدق عن كافر او عن مؤمن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا  
 امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب اضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع ليحفظ المؤمن ايمانه عن هذه الكاذبة وسمى استدراجا لانه

سبب الوصول الى النار بالتدريج وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المعتزلة ولاستاذ ابو اسحق الاسفندي  
ومن العجيب ان قبل الاستاذ ينقض دعواه لان الدعاء عند استجاب هذه كرامة ولكن المحقق ان الاستاذ لا ينكر الكرامات راسا بل يقول  
ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد اجمع المحققون من اهل السنة على حقيقة الكرامات والدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن كثير  
من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها الامام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسخي المشهور بالامام المستغفري مزاعاظم  
ما وراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسناد مسلسلة ومن نظري كتب تاريخ الاولياء وجد عجائب بحيث  
لا يمكن انكاره ان قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوصا الامور المشتركة وهو ظهور  
الكرامة وان كانت التفاصيل احاد في ظاهر العبارة عندنا نفع تدفع لان قوله خصوصا يدل على ان بعض التفاصيل اي بلغ التواتر و  
بطلان الانكار لكن الامور المشتركة احق بذلك وقوله ان كانت التفاصيل احاد ايدل على انه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو  
ترك قوله خصوصا وقال بحيث لا يمكن انكار الامور المشتركة لكان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام عيسى عليه  
السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز قد ما المتكلمين يشبهون  
جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقررت الحق سبحانه قادر  
على كل ممكن وانه لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فنثبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك لانه لا ينبغي الاحتكال  
بالنصوص على الامور المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر وانما الشارح قصر المسافة فانما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل  
النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المصنف كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل  
بعض جزئيات المستبعدة من جواز العادة جلا بالكسر والتشديد بمعنى القطع جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة  
للولي الام متعلق بقوله يظهر من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة بيان للكرامة او نقض العادة كاثنيان صاحب سليمان  
عليه السلام وهو اصف بمد الهمة وكسر الصاد بن برخيا على الاشهر قيل لخصر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام قيل ملك كان  
يؤيدك بعرش بلقيس الباء متعلقة بالاثنيان وبلقيس بكسر الباء والقاب اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها  
سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاحصرها حبه عرشها باسم سليمان  
قبل ارتداد الطرف الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن اطباق الجفن كان النظر يخرج بفتحها ويرجع بضمها وتفصيل القصة في  
القرآن قال يا ايها الملايكة يا بني بعرونها قيل ان ياتوني مسلمين قال عفرين من الجن انا اتيك به قيل ان تقوم من مقامك واني  
عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قيل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو  
الأتى بالعرش وقوله انا اتيك خطاب منه للعفرين مع بعد المسافة وهي مسيرة شهرين وانكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في  
المدة القليلة من الولي وعارضه بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كفر مستدل بهذه القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر  
لان الظاهر اذ اصف احضر العرش بتصرف بالحق لا بان يذهب ويحمل ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين يتجدد الامثال



في الاجسام ان عيشها انعم في سبأ وتجد عند سليمان عليه السلام ولا نضل هو الاستدلال بما تواتر عن الاولياء كما فعله الشارح في التلويح  
 وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعي امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفخر القرشي الملقب بالملطاني والشيخ نصير الدين سراج الدهلوي يعلمان  
 في المسجد الحرام وامثال في توارخ المشايخ اكثر من ان يحصى وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضي  
 الله عنها كل دخل عليها زكيا المحراب اي المسجد في موضع العبادة محوبا كانه آت الخرب الشيطان وجد عند هانزا وكانت ام مريم  
 امرأة صالحة فحملت بطنا ونذرت ان تجعل ولدها من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملها الى خدام البيت فاخذها زكيا عليه  
 السلام وكان يسميهم وكانت خالة مريم ونكاح فبني لها في المسجد مكانا رفيعا واغلت عليها الباب وكان يصعد اليها بسلم وياتها بطعامها و  
 ثيابها فيجود عندها فأكهت الصيف في الشتاء فأكهت الشتاء في الصيف قال زكيا لمريم اذ لك هذا اي من اين قالت هو من عند الله  
 واورث عليا انه يحتمل ان يكون ارضا صالحا عيسى او معجزة لذكرا عليها السلام والجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى اما الثاني  
 فلان قول زكيا اذ لك هذا لا يلاهي وكونه امتحانا خلاف الظاهر والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فري انه كان للشيخ احمد  
 ابن خضريه الفريد عيشون على الماء يطيرون على الهواء والطيران بفقر الباء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو علي  
 المرتضى رضي الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجرا الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتحها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادري انا بفتح  
 خير افرح ام بقدوم جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الجبار الرقياء كما رواه الترمذي ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر  
 الشام فاستشهد قطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت  
 جعفر يطير في الجنة مع الملائكة رواه الترمذي ولذا يسمى الطيار في كلام الشارح نظرون الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه و  
 لقمان السرخسي وغيرها وكلام الجبار والجبار مؤنث اجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجبار فكما ترى انه كان بين سليمان بالفخر  
 صحابي جليل القد حتى جاز في الحديث سليمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لئلا رجال من هؤلاء الشياطين  
 وايضا قال الجنة تشاق الى ثلثة علي وعمار سليمان رضي الله عنهما رواه الترمذي واصله رام ثم مزيله بفارس خرج يطلب بين الحق  
 فتصير ثم اخذ بعض الظلمة بالرق فتناول بهضعة عشر باحتي قدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من  
 مالكة وروى ان عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام وادركه من  
 من كبار الصحابة والمجاهدين حتى قيل انه لم يمت الى عمره على وابى بن كعب وزيد بن ثابت وابى الدرداء وابن مسعود رضي الله  
 عنهم اجمعين رضي الله عنهما قصعة بالفخر انا معروف وبالفارسية كاسه فسبحت وسمعا تسبيحها رواه البيهقي وابو نعيم كلاهما في  
 دلائل النبوة واما كلام العجم فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من قتيانوس الملك حين دعاهم  
 الى الشرك فاتبهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين  
 طرف الزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بزمكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او  
 الفعلية فيجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعدة جملة

هي جوابه نحو بينا انا تايم جاء زيد وبينما امشي لقيت عمر او قد ينكر في الجواب حرف المفاجات وهو اذا افعى بينا انا جالس اذا جاء  
بكر ولم ير ضة الا صمعي وقد اخط الثبوت في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب  
لانه في محل الجواب ضافة حرف المفاجات والمجرور لا يعمل في ما تقدم على الجار رجل مبتدأ خبره يسوق بقره السوق رايدن والتاء  
للتانيث او للوحدة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيلاد في راية بينا رجل راكب على بقره والمنافاة مد فوعتانه كان ملكا و  
حاملاد اذا التقت البقره الا لتفات النظرا الى عيين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحوت اي للزراعة و  
فيه تصريح بان الحمل على البقر ظلم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقره تكلم بضم الميم وحذف احد التائين وكان هذا القول  
تعجبا لا جحفا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بازاله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة  
مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني او من به وابوبكر وعمر وما هما ثم وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على  
الكرامة نظرا وليس تكلم البقره من تصرف احد من الاولياء ولم امر من الشراخ من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية  
عمر وهو على المنبر بالمدينة صلى الله عليه وسلم مشرفا جيشه نصب بالرؤية بنهما وند موضع بالجمع طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه  
اربع وثلاثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا مير جيش يا سارية هراسم الامير الجبل للجبل  
نصب على التخذ يرتعد يرا علة لقال من وراء الجبل اي ما خلفه لم يعد وهناك اي لا خفافه ليضرب على المسلمين من حيث  
لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسامع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة ترى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا وامر  
عليهم سارية بن زعيم فبينما هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا سارية للجبل ثلث مائة فالتفت الحاضرون  
بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه يحنون فقال علي بن ابي طالب ثم سأل عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال  
رايت المشركين همز من الخوانا ويا توهم من بين ايديهم وظهورهم فامرهم ان يسندوا ظهورهم الى الجبل حتى يقاتلوا من جهة واحد  
فجاء بشير بعد شهر وقال حاربنا العدو وقت الصلوة بالجمعة فهمزونا فسمعنا مناديا ينادي يا سارية للجبل فلحقنا بالجبل فانهمز العدو  
وهذا المخلص ما رواه البيهقي وابو نعيم والطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قول الجبل منصوبا بتقدير التزم ونحوها وعلى ما ذكره  
الشم بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكثير خالده رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية  
واسلم ولقب النبي صلى الله عليه وسلم سيف الله لا جثم فاذ الشدي في الجهاد زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعد السهم هو واء  
يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالاهل حتى بعد سنته من غير التضرع به ذكره المير من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا  
اليه عبد المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب اذ رايت منك  
ما اكره فاخذ خالد ذكر اسم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصالحوه ولم يجابوه وقال القاري الهروي  
في تخرير الكتاب واه ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل وكجوان النيل فخر عظيم يجرى تحت مصر من المغرب الجنوب الى المشرق  
الشمال بكتاب عمر رضي الله عنه روى انه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان النيل لا يجري



الابان يلقي فيه جارية بكره افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمرو هذا لا يكون في الاسلام  
فحف النبل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمرو فاستحسن عمرو فغلبه عن القائل الجارية وبعث بهذا الكتاب ليلقي في النيل من عبد الله عمر  
امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فاذا كنت تجرى من قبلك فلا تجر وان كان الله تعالى يجربك فاسال الله الواحد القهار ان يجربك فبحر  
مزقته الى يومنا راه ابو الشيخ واختصرناه وفي سنة من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استد  
المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانهم لو جاز ظهروا خوارق العادات من الاولياء لا شتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا محال  
لا لخال حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهروا خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة الرسول  
الذي ظهرت هذه الكرامة لواجده من امتيه لا تظهر غيرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولكن يكون وليا لا وان يكون محققا احصا  
حق في ديانته بالكسر بمعنى الدين القوي وديانته مبتدأ وخبره اقرا بالقلب واللسان يريد ان المراد بالاقرار ههنا ليس ما يقابل  
التصديق بل ما يعجزها يسأل رسولهم مع الطاعة له في اوامره ونواهي حتى لو ادعى هذا الولي المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم  
المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يد ذلك اي الخارق الذي يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل انما حاصل  
الجواب ان الامر للخارق للعادة وهو هذه الغاية قليلة الوقوع في كلام البلغاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله بكره ففتح اي من  
جانبه او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة اي اذا ظهر عن الولي مخلوقة عن عوي نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولي لا يدعي  
النبوة ولا يدعي المعجزة من دعواها ثم اشار الى فرق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار  
خوارق العادات لان التحدي لا يمكن بدون القصد ومن حكمة قطعاً بموجب المعجزات اي لا بد من ان يكون حكم النبي قطعياً مفيداً لليقين  
بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفي عبارة الشارح نزع قصص ولعل شيئا سقط من النسخ بخلاف الولي فانه قد لا يعرف ولا يتبين بل ربما  
اعتقد انه من شرار الناس هضم لنفسه وايضا لا يلزمه اظهار الخارق فتصل بل نهي كبار مشائخ الطريقة عن ذلك فحاشا ان يودي الى لا عجب  
اللام الا اذا اشتدت الحاجة وايضا ليس خبر الولي مقطوع الصدق فقد يغلط الكشف.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الامامة وافضل البشر ذكر المحققون ان فضيلة المعجزة غفيرة في الكلام هي كثرة الثواب اي عظم  
الجوار على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولنا النبي افضل من النبي الذي ليس ابوه نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لا الثواب  
ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد هبلا يبلغ مد الصحابة ولا تصنيفهم كما في الحديث الصحيح والسرف في ذلك ان اصل الخير  
هو الاخلاص في العمل وصحبة الحق سبحانه ودوام الخضوع معه هي امور باطنة ولذا قال بكرين عبد الله الزني ما فضلكم ابو بكر بصوم وصلوة  
ولكن بشي في قلبه انتي فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تقام الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا  
من شبه الشيعة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدي وللخطيب عن ابي هريرة عن ان رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الالدين والاخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم ان العلماء يستعملون  
كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التواتر فعلى هذا في

عبارة للمصنف لا فادتها تفضيل الخلفاء على باقي الانبياء ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على الانبياء  
 وانما لم يقل والواجب لا مكان محل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكن اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي فلا يلزم تفضيل  
 الخلفاء على نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد ان كلام المصنف مع تاوله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصور لان  
 عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان افضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى  
 عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصور اخر وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات المهمة انهم اذ لو اريد  
 كل بشر يوجد بعد نبينا اي يكون حيا بعده سواء ولد قبل او بعد انتقض كلام المصنف بعيسى عليه السلام لانه موجو بعد نبينا وقد يجاب  
 بان المراد هو الوجه الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبيلة معاً ولو اريد كل بشر يولد بعدة لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد  
 كلام المصنف التفضيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او في زمانه ولو اريد كل بشر هو موجو على وجه الارض في زمانه عليه السلام لم يفد  
 التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة  
 لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به لذا قال  
 والاحسن لان النظر يجري نحو هذا المقام افضل ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجنة سواء كان تولده في زمانه او بعده  
 او قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض ان قلت هذا انكارا لم يقله  
 اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجه فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فمادة النقص على الاول متحققة  
 بعد نبينا صلى الله عليه وسلم في كل زمان وعلى الثاني لا يتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقي ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى  
 بالزكوة مع ان الخضر والايلاس ادرسين ايضا من الاحياء هو ان حقيقة عيسى ثابتة بالاحاديث المتواترة وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف  
 الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المصنف على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء كلهم بنبينا صلى  
 الله عليه وسلم ابو بكر الصديق بالكسر التشديد كما زعموا قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبدا لله وقد نزل تسميته  
 بالصديق من السماء ورأى انه امن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل نبوت حنين اخبر بحيرا بانه سيبعث نبيا ولم يجد لصنم قط  
 الذي صدق بيان لوجه التسمية في النبوة من غير تلثم اي توقف وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كنت في  
 الاسلام احدا الا وابي على وراحتي في الكلام الا ابن ابي جحافة فاني لم اكلم في شيء الا قبله واستقام عليه رؤاه ابو نعيم وفي المعراج  
 بلا تردد مع شدة انكار الناس امر المعراج حتى قيل ارتد ذلك بعض من امن ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل  
 بيان لوجه التسمية والفاروق مباغتة الفارق في القضايا والخصومات فقد روي ازننا نقا خاصم يحيى يا فحكما الى رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فحكم ليهن فلم يرض المناق وقال نتحاكم الى عمر فاخذ عمر سيفه وقتل المناق وقال هكذا قضى لمن لم يرض بقضاي الله و  
 رسوله فقال جبريل ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق رؤاه ابن ابي حاتم واختصرناه وقال ابن عباس سألت عمر لم سميت  
 الفاروق قال اسلمت والمسلمون مخفقون خوفا من قریش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا نخفق فخرجنا حتى دخلنا المسجد فاصابت



قرناً حزين شديداً في رسول الله صلى الله عليه وسلم الفارق يومئذ رآه ابن عساكر واختصرناه وهو اول من سمي بامير المؤمنين ثم عثمان  
 ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج رقية بضم نفث ففتح فتشيد ولما ماتت رقية زوجهم كثر قوم وكلتاها من بنات النبي صلى الله  
 عليه وسلم من خديجة وزعت الرافض انهما من بانيه وهو باطل وسمى بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم نون لشرهما اولان رسول الله  
 سماهما كرعيتين فعز عائشة مرفوعاً از الله اوحى الى ان ازوج كرعيتي من عثمان رآه الخطيب والكرعيتان العيتان كقولهم من احب  
 كرعيتيه فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقر سميتا باسم ابيهما لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تحلف ولما ماتت ام كلثوم  
 قال لو كان عند عائشة لزوجتها عزيمته بن مالك مرفوعاً از وجوه عثمان لو كان في عائشة لزوجته وما زوجته الا بالوحى من الله  
 رآه الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة رآه ابن عساكر  
 ثم علي بن المرتضى لا رضاء برگزیدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم التشديد  
 جمع خالص عطف على عباد الله على هذا في الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال  
 بعض المحققين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلى رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول  
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عاداتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي الموافقة  
 ظنناهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى و  
 اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين اى الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكوز التوقف  
 فيه بخلاف شئ من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا تقلد هم لكان السكوت عنها افضل ما اولا  
 فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جزم بشئ منها واما ثانياً فلان المسئلة اعتقادية لا عملية ولا كنفار بالظن انما يحكي في  
 العمليات لا في الاعتقادات واما ثالثاً فلان السكوت عنها لا يضر شئ من واجبات الشرع وعندى في الكل بحث اما في الاول فلا  
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات وغير واضحة الدلالة فلا تقارض ينكشف هذا  
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات ليس علم الاطلاع  
 وذلك لاننا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل منطقية كتفصيل الملك على الانبياء او بالعكس ان فضل  
 الانبياء بعد نبينا آدم او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة عشرة المبشرة ثم اهل بد ثم احمد ثم الشجرة والخلافة  
 ثلثون سنة مستدلين بخبر الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلافاً لبعضهم وكا قولهم المضطربة في عصمة الانبياء وقول بعضهم لا يها  
 لا يبريد ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد الرسالة و  
 اذا كان الظن ناسداً لظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن ابطال الظن واما اذا نادى الدليل الظن بمسئلة اعتقادية جاز تسليمها على  
 حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقاً ولئلا يلزم اهل كثير من الاحاديث الافراد المريبة في الاعتقاد  
 وجعل وجوهاً لعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر المشرو واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جداً

فلم ان فائدة الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يدل عليها  
ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يفرعون عليه انما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو  
الخليفة وان مذهب هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموا حيث استخلفوا غيره مع اننا فضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول  
فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشد من مفساد  
مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطيننا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد سأل  
فصار كلامه منزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارة توزير لقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو هدي السبيل وكان  
السلف كان اصلها للتبعية قد تسفل في مواضع الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعتراض عليه بان  
مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافا بين كلامي الشرح لا بين  
كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان فيمكن عندي ان يجاب بان المشا رالية بقوله على هذا وجدنا السلف  
هو تفضيل ابي بكر على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يسأله اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة  
هو تفضيل احدهما على الآخر حيث جعلوا من علامات السنة وللجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر وعجبة للثنتين عثمان في وعلى في  
الثنى بفتحين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بل كراهية فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام  
بمسئلة الافضلية انما من علامات السنة والا نصاب اصله جعل الشئ نصفه ثم اطلق على الصلح بين الخصمين بقسمته المتاع المنادى  
فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الخصمين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجوار على اعمال الخير والديكات  
الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فالتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اي  
الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقل له وعثمان في وعلى قال ما ادركت احدا انتدب به يفضل احدهما على  
الآخر وكذا توقف امام الحرمين وابو الباس القلانسي وان اريد بكثرة ما بعده ذوالقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعدا فلا لان فضائل  
على كثيرة جدا من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد والطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الضرر السفر وتشرنه  
بازد واجر سيرة النساء وابوينة الريحانيتين وانتساب طرق الصوفية منه وكثرة ورثه الاحاديث في مناقبه وظهر الخوارق عنه وشجاعته و  
سجاوته الى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى اننا فضل من عثمان كلاما ابي بكرين خزيمة وسفيان الثوري  
وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة حاشا قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى كثرة الثواب  
وانما لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انما نجد دلائل شرعية على ان عثمان افضل احدا حديث  
عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امته بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الترمذي وثانيهما نصوص السلف فعن علي قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفاروق  
ثم عثمان ذو النورين ثم انما رواه الحافظ ابو سعد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان في



انقل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والنصارى على ان خير هذه الامة ابو بكر وعمر وعثمان ثم ابي خزيمة بن سعد وقال  
الامام النوري في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما انتهى وفي التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم  
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه يرجع عن الوقف الى هذا وحكم القضاة في عن سفيان  
الثوري انه يرجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان في فاحفظ هذا التحقيق بقي منها بحثان الاول قال بعض المحققين في كلام الشارح  
هذا شائبة من الرفض وتعبه محشي اخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبة ليس بفضائل الاعتراف بمناقبة كن  
الايان لكن لم يكن يخفى على الشارح ان اذا اهل السنة بالافضلية اكثرية الثواب فالتوريد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا  
ان فضائل عثمان في اكثر وليس بوجوه لان فضائل علي اشهر واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج  
والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمهم وتنقيصهم فصار هذا سببا لحرص السلف على اية احاديث مناقبة ونشر فضائلهم ردا  
على اعدائهم الثاني هل يجوز لاحد ان يحب عليا اكثر من الثلاثة مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال في الكروري لا بأس به  
وفي الناطقي عن ابي حنيفة قال من قال علي احب الي من الجميع فهو جمل وغل اي فاسد وقال بعض الكبراء ان غلب على قلبك  
حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير الاختياري ولا امر بالترحم كادب الشرع ولعل الامام الاعظم انكر على القائل  
لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان كان الحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لا مراخرا لا تنساب اليه  
فلا بأس لكن لا ينبغي افشاء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث وقد يقال  
فضل غيرهم على ترتيب فضل اباؤهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلافتهم اي نيابتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بحيث يجب على كونه الامم اي جميع طوائف المؤمنين من كل امة اذ امكن كان احاطة الجماعة تمنع خروج احدهم الا بتابع اي اتيه التائب  
وفي الكافة احتراز عن القاضي ثانياً على هذا الترتيب اي ترتيب الافضلية يعني الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي في ذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي ما مضى مجهول من توفاه اي  
اخذه وقبضه وقد يتعمل معلوماً على ان الميث اخذ نصيبه من الخيرة وهذا التأويل محكي عن علي رضي الله عنه رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة متعلق باجتماعوا السقيفة الصفة على وزن سقينة وهي الموضع المسقف الذي لا جدار له  
في جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفم اسقف بالضم اذ جعلت له سقفاً بنوا ساعدة فقام من الانصار وانما اجتمعوا  
لنصب الخليفة حفظ الدين الاسلام ومخافة اختلال النظام لقلّة المؤمنين وكثرة الكافرين واستقر أمرهم بعد المشاورة والمنازعة  
بين المهاجرين والانصار على خلافة ابي بكر في صحبة الرايات في الانصار اجتمعوا في سقيفةهم يريدون ان يبايعوا سعد بن عبيدة  
الانصاري وكان من اشرافهم فشي اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قرئش وقد وضيت لكم احد  
هذين الرجلين عمر بن الخطاب و ابا عبيدة بن الجراح في الجملة وكثرت الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار استمعوا ان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر فقم الناس في الصلوة فما لكم تؤخرونه فقالوا معاذ الله ان تؤخره وقال سعد بن عبيدة لا ابي بكر

نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر بن عبد الله بن بكر بن فبايعه ثم المهاجرون ثم الامام نصار وتفصيل هذه القصة في الصواعق فاجعلوا على ذلك ما قيل  
 ان سعد بن عبادة لم يبايعه فخرج من المدينة وما رى انهم اذ حوا على بيعة ابي بكر فقتلوه باقداهم فلم يصح شئ منها وذكر بعض العلماء  
 ان الاجماع وان كان حجة على اطلاقه لكنه بعد التقييم والمشاورة اتموا العمل فاجعلوا على ذلك وبايعوا معا على من البيعة وفي العرف وضع  
 اليد على اليد على قصد العهد الميثاق بعدم المخالفة على رضى الله تعالى ورضى الله عنهما اي بحضور الشاهدين علانية لا سرا وخفية بعد توقف كان  
 منه اختلفت الروايات فيه على اقوال فاحدها انه بايعه في الاول فمن ابي سعيد بن الخدي قال في حديث السقيفة سعد بن بكر  
 المنبر فنظري وجوه القوم فلم ير عليا فنداه فاجاز فقال يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرت ان تفرق المسلمين فقال لا تثريب يا  
 خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه ثم اهل الحاكم واليهيقي وصحبه ابن جبان وانما توقف ساعة لا شغاله بفعل النبي صلى الله عليه وسلم  
 ثانيها انه بانع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهذا في صحيح البخاري ومسلم وثالثها وهو الصحيح الجامع بين القولين انه بايعه  
 في اول الامر ثم تاخر عن صحبة حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف في سبب التاخر على اقوال فاول ان كان مشغولا بجند فاطمة  
 فانها لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا عليه الثاني انه كان لم يرض بتاخيره عن المشاورة فمن على انه قال عند  
 البيعة يا ابا بكر اننا نرى انك احق بالخلافة ونعرف فضلك ولكن اخرا عن المشاورة فقال والله ما كنت فيها راغبا ولكن خفت الفتنة ثم  
 الدارقطني والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن ورى ابن داود ان ابا بكر قال اكرهت امارتي قال لا ولكن خفت لا ارتدى بردي  
 الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف لحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامم كفاه المهاجرون والافاضل  
 عندي انه لا تناقض بين الوجوه الاربع بل كان مجموعها سبب التاخر فاحفظها واياك والوساوس الشيطانية ولولم تكن الخلافة فتحقا لما  
 اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامم على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الرافض بانهم ارتدوا  
 بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابوذر وسلمان والمقداد وعلي رضي الله عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا  
 يخفى ان من بلغت حماقة بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الرافض شر من اليهود والنصارى فان اليهودي على  
 ان خير الامم اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والرافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال  
 الامام الرازي غلة وادي النمل اعقل من الرافض فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنداه وهم لا يشعرون فانها لم تجح  
 الظلم من اصحاب سليمان عمدا على النمل والرافض يقتصدون الظلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولنا زعم على انما  
 نازع معاوية في ان لم يكن خليفة مع خلافة علي فخاربه على حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بان لم يكن له شوكه زمن  
 ابي بكر وهو باطل لان بني هاشم يومئذ في غاية الغلظ قرب عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابو بكر من بني  
 تيم وهم اضعف قبيلة من الانصار لما سمع ابو ثعلبة ان الناس بايعوا ابنه قال ارضى بذلك بنو عبد مناف قيل نعم قال لا ارفع لما  
 وضعت ومن جهالات بعض الرافض انهم يكفرون عليا بسكونه عن الخصومة ولا حجة عليه على ابي بكر او على خلافة نفسه واذا  
 وصلت الاحتجاج والشهادة على جاز دخل على علي الخصم وعلى حتى المحجة لو كان فحق نص كما زعمت الشيعة فانهم قالوا نص النبي



على ان الخليفة بعد على رضي الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يكت على عن اظهار النص لان السكوت عن الحق والرضا بالبطل لا يحسن واجيب بانه خاف عن شرهم وكذلك كلما رى من اتباع على في الخلفاء الثلاثة واعتزانه بفضلهم انما كان للتيقن وهذا في غاية البطلان لانه نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولو ثبت التيقن لارتفع الاعتماد عن اقوالهم وافعالهم وما رى جعفر الصادق انه قال التيقن ديني ودين اباي وانه قال ليس منا من لم يتق فافتراء ولو ثبت الرؤية فالمراد بالخوف من الله سبحانه وكيف يصح التيقن وفي القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابا بكر لما ليس الاياس ناسا اميد شدة مقلوب يئس ولذلك لم يقلب ياكوه الفاوق قد يزعم ان كلامها لغيره براسه لان مصداق احدهما الاياس والاخر ياس من حيوانه قال ابن عمر بن الخطاب كان سبب موت ابي بكر وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فزال جسمه ينقص حتى مات ثم اراه الحاكم دما عثمان واملى عليه الاملاء خزانة كتاب عمدة لعمر بن الخطاب في رواية انه شاور رجعا من العظماء المهاجرين ولا نصار في عمر بن الخطاب ليس فينا مثله فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر في اخوة في الدنيا خارجا عنها وعند اول عهدك بالاخوة داخلها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اذا استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا له وانى لم ال الله ورسوله ودينه ونفسى واياكم خيرا فان عدل فذلك ظنى فيه وعلى به وان بدل فلكل امر مما اكتب والخير امرت ولا اعلم الغيب سيعلم الذين ظلموا الى منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله ثم اراه الواقدي كما في الضوايق فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمر بن الخطاب غضوبا في دين الله ولا يخاف لومة لائم وامرهم ان يباعدوا عن اليد على الصحيفة بمن في الصحيفة فباعدوا حتى مرت على فقال بايعنا بمن فيها وان كان عمر بن الخطاب اذ قلت نقيض الشرطى مثل هذا الكلام اولى بالجواز فيدل على انه كره مبايعة عمر بن الخطاب هذا اذ لم يكن في الكلام نكته اخرى واما في هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا لا يرغب مستند عليه كالمرد على من كان يكره عمر بن الخطاب وكسلبية ابي بكر بن راض بما فعل وقيل تقدير الكلام وان كان عمر بن الخطاب في طريق الادنى على حد نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يصح له بعد عندي ان يكون هذه الكلمة من سهو بعض الرعاة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما نقل ابي بكر قال يا ايها الناس اني قد عهدت عهدا افترضون به فقالوا رضينا فقال على بن ابي طالب لا نرضى الا ان يكون عمر بن الخطاب فانه عمر بن الخطاب ابن عسكروا بالجملة وقع الاتفاق على خلافه ثم استشهد عمر بن الخطاب بلفظ المجهول اى صار شهيدا وكان يصلى صلوة الفجر فصر به ابو لؤلؤة الجهمي غلام مغيرة بن شعبه الصفاي مخنجر وذلك لانه شكى الى عمر بن الخطاب عن سيدة وقال قد وضع على خراخا ثقيل فلم يصدقه وقال ان كسبك لا يقصر عن خراجك وكان ابو لؤلؤة حاذقا بكنية من الصنائع فغضب عليه حتى جرحه يوم الاربعاء فمات يوم الاحد وترك للخلافة شوى بالضم المشاورة اى ذات مشاورة بنى سبعة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضي الله عنهم بان يختاروا الصالحين للخلافة ولم يقصد ان يكون كلهم خلفاء يتشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان التشاور يقتضى ان يكون الجميع كلهم خليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايف تعاضد الروايات على خلافه وعن انس قال ارسل عمر بن الخطاب الى ابى طلحة

الانصارى قبل ان يموت ساعة فقال كن في خمسين من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت فقم على الباب  
 فلا تترك احدا يدخل عليهم ولا تتركهم يمضون اليوم الثالث حتى يؤمر احدكم من اهل البيت بعد ثم فوض الامر للتقويض بين خمتهم  
 فاعل التقويض الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكم ليختار من شاء فاختار هو عثمان بن عفان بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب  
 من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلىوا مع الجمع والاعباد مع انه لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه فكان اجماعا و  
 صرح بالانقياد والصلوة لان الخوارج خرجوا عليه حتى قتله فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن  
 وذلك لانه فقه البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار مساكنهم اراء واختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمين من  
 العرب والعجم فحدثت الاهواء المختلفة وكان جليما رحيما لا يغفل للناس فاختلف نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظلمون  
 من عماله ثم بدل لهم ان حاصروا داره وكانت معظم عساكر المسلمين يؤمنون بالشورى فارد على والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة  
 من الصحابة ان يقاتلهم فنهاهم عثمان بن عفان وقال مالي ادعوك الى الجنة وتدعونني الى النار لا اكون اول من سل سيف على المسلمين فخرج  
 على وهو يقول اللهم تعلم اني من المذنبين ودخل عليه مغيرة بن شعبه الصحابي بن عفان فقال اخبرني عن الامير فان بها اميرك معاوية بن  
 ينصرك فقال لا افارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي بن عفان فقال يا امير المؤمنين ائذن لنا حتى ندفع هذا  
 القوم عنك بالسيف قال يا ابن اخي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامر فلاحاجة الى سفل الدماء وكان عثمان جمعا عظيما  
 فاخذ والاسلحة يريدون القتال فقال من القى سلاحه فهو حر وقال رايته النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلتهم  
 نصرت وان لم تقا لافطرت الليلة عندنا وانا احب ان افطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما وامر على بن الحسن بن الحنظل  
 ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا عليه وهو يقرأ القرآن والمصحف في حجره فذبحوه ظلمة بين عصر الجمعة  
 ومغريها واخبر على بذلك فجار ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقالا حفظنا باب داره وما لنا من علم بما داراهوا بالجل صبر عثمان  
 على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذرون في ترك القتال وكان مدة المصاراثنين وعشرين يوما هذا المخلص وايات  
 الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر ههنا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارتحلوا من اوطانهم  
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سمرامه فاجروا لهجرهم الوطن والانصار هم اهل المدينة نصرنا النبي صلى الله عليه وسلم  
 باموالهم ونفوسهم على علي والتمس منه قبول الخلافة يريد انه كان كارها لها وهكذا كانت الصحابة في زاهد من الدنيا وقار  
 انه قال الان رجعت الحق الى اهلها فموضوع وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واوكلهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان  
 خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة في خالفه وحاربه واجيب بوجوه احدها وهو الحق ان صحته بالخلافة غير محتاجة  
 الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد بايع عليا الوفاء المهاجرين والانصار ثانيا فان  
 اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم فسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهل هذه كلمة تشبه كلمات الرافض فان  
 المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفين عدل لانهم اصابوا مقتلهن وامام مقتلهن لهم ثالثا ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من



المخالفات والمخاريات من عائشة وطلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافة بل كان المحاربون يعلمون خلافة بل عن  
 خطائي الاجتهاد من معاوية نخص بالذكر ان حربه اشهر من حرب الباقيين والخطا هو الاستحجال في طلب قصاص عثمان وعما ان التآخير  
 يوجب جرأة العوام على الاكابر وكثيرا ما يغوت المطالب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة في  
 طلبا من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتلة ممن بايع عليا واتبعوا كان اشدهم طلبا لذلك عائشة وتوقف على ان يستقر امر  
 الخلافة فان البغاة كانوا جمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرة الف والجمع بين الرايتين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فخطت عائشة  
 ونجست الى بصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة في تكريما لها وخروج علي خلفها يطلب منها الرجوع  
 فابت حتى بلغت البصرة ففشا النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما ومقرجل عائشة وقتل حولها قوم  
 كثير لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي فامر محمد بن ابي بكر ان يذهب بعائشة  
 الى المدينة ثم جمع معاوية في العساكر وكان من اقارب عثمان فوقع الحرب بصفين بكسرتين وتشديد الفداء وهو موضع علو شط الفراء ويسمى  
 حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذهب فذهب الهشامية من المعتزلة ان  
 الكل كذب ونعم المذهب هذا لولا تنازلا لاجارها وذهب الغزية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن  
 عطاء لو شهد الجميع على باقة بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران ذهب الرافض الى ان من قاتل عليا فهو  
 كافر قال اهل السنة كان الحق مع علي وان من حارب فضلي في الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجني الطعن في  
 احد منهم للاحاديث المشهورة في مدح الصحابة والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية في هو ابو عبد الرحمن بن  
 ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فخر مكة وقال بعضهم اسلم قبله لكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكانت  
 اخته ام حبيبة في زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب ثمانية في الحديث وجهته في الفقه حليما جوادا شديدا المعرفة بقوانين السلطنة ولا  
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقرة عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما للخلافة اليه فوالشام اربعين  
 سنة نيابة واستقل الاموات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند كرام النبي صلى الله عليه وسلم وشعرة وظفرة فقال  
 كفوني في حوائث واجعلوا شعرة وظفرة في مقلتي ومناخري وفي وخلقوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين  
 الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اخلافة الصحابة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم نص على ابي بكر بعد علي رضي الله عنه وهو افتراء عندنا وذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه و  
 عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفييني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال  
 او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه ثمانية ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا وعن علي قيل لم يستخلف  
 فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف من اهل الحاكم وصحبه وجمهور انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في  
 حقيقة خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحل الناس على بيعته كما سألهم ابو بكر فباعه بيعة عمر فاعتمد المتبعون الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة وائراد الاموية والاجوبة من الطرفين من كور في المطولات  
 كالمواقف والمقاصد بل قد افرد العلماء هذا البحث بالملوكات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة ثم  
 بعد هاهنا ملك بالضم والكون بادشاهي واما سره بالكسر امير شذر والفرق ان الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو  
 السلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة ثلثون سنة ثم تصوير اي الخلافة ملكا بالضم  
 عصوصا البعض كخزیدن والعصوة نعت منه اي تصوير الخلافة سلطنة ظالمة تشبه الظالم بالسابع ووصف الملك بوصف ماله مجازا والولد  
 شاه احمد التومندي وابن اورد و ابن جبان وصح عن سفينة رفوع الخلافة ثلثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى  
 ثلثون سنة ثم تكون ملكا عصوصا وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلثين سنة اي نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا  
 تقر يب والتحقيق ان كان بعد علي ثلثون سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند  
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابي بكر ثلث سنين وثلثة اشهر وعمره عشرين سنة وستة اشهر وعثمان اثنا عشر سنة  
 والاعدة ايام وعلى اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادته انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من علي ومعاوية فمروا  
 عمر بن العاص فقتلهم فاختار عبد الرحمن بن عليم عليا فاختار برك بن عبد الله معاوية فاختار عمرو بن بكر عمر بن القاص وتواعدوا  
 ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن عليا وهو خارج الى صلوة الفجر فقتله اصاب برك بن عبد الله معاوية فقتله بالسيف على عجرة فاخذوا  
 فخلع معاوية لما كان جليما صبورا وانقطع انزاله ونسله ولم يصب عمر بن بكر عمر بن العاص لانه كان مريضاً لم يخرج الى الصلوة واستخلف  
 غيره فقتل خليفة معاوية ومن بعده لا يكر خلفاء بل ملوكا وامراء لانهم بعد ثلثين وهذا اي انتهاء الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان  
 اهل الحل والعقد اي المجتهدين والعل كشاردن والعقد بستن والمجتهد صاحب التفسير والمنع ومن فسرا اهل الحل والعقد باهل مكة ومنه  
 فلم يصيب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المراتبة  
 وهم عشرة من نسل مران بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء  
 للجمع والاعباد ويتولون باذنهم القضاء ويعززون في ركابهم ويحرمون الخروج عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة كعمر بن عبد  
 العزيز مثلاً ابن مران بن الحكم وهو خامس الخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة  
 توفي يوم الجمعة في اواخر رجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان الاخلاق العباسية وتقييد المراتبة ببعض مبني على شهر العباسية في  
 الالسة بلقب الخلافة والافعالهم كمال المراتبة من صلاح بعض ونسب بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على  
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن الى ثلثين سنة ثم معاوية  
 نحو عشر سنة ثم يزيد ثلث سنين ونصف ثم ابنه معاوية اربعين يوماً وكان رجلاً صالحاً ولكن عزل نفسه ومات ثم مران بن الحكم تسعة  
 اشهر ثم ابنه عبد الملك احد عشر سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين ثم اخوه سليمان بن عبد الملك نحو ثلث سنين ثم عمر بن عبد العزيز  
 سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعاً ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد



ابن الوليد خمسة أشهر ثم إبراهيم بن الوليد أربعة أشهر ثم مرة أن بن محمد بن مران بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولته المروانية ثم قام  
العباسيون فاولهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أربع سنين ثم اخوه المنصور اثنين وعشرين سنة ثم  
محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي عشرين سنة وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي مائة سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين سنة ثم ابنه الأمين  
ثم اخوه المأمون الفلسفي عشرين سنة ثم اخوه المعتصم بالله تسعاً ثم ابنه هارون الواثق بالله ستاً ثم اخوه جعفر المتوكل على الله أربعة عشر سنة  
محمد المنتصر بالله ستة أشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعاً ثم محمد المهتد بالله سنة واحدة ثم احمد المعتز  
على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المتكفي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المعتضد بالله اربعاً و  
عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ثم احمد الراضى بالله ست سنين ثم إبراهيم المتقي بالله ثلاثاً ثم عبد الله المستكفي بالله سنة وأربعة  
اشهر ثم الطيع بالله احدى وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله احدى واربعين ثم القائم بالله نحو خمس واربعين ثم  
المقتدى بالله نحو عشرين ثم المستظهر بالله نحو عشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو ستة ثم المستضي بالله  
نحو ثلاثين ثم المستنجد بالله عشراً ثم المستضي بالله بربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر  
ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستنصر بالله نحو ثلثة عشر فخرج التاروهم كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين  
ذكرهم وانا ثم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل

والسادس الاول حسن بن علي وتام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها  
شي من مخالفة الحق وميل عن متابعة ابي اعتراضه عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد كمال التقوى وقيل  
معناه مخالفة الناس للخليفة وميلهم عن متابعة واوثر عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد هاتئ تكون وقد لا  
تكون وما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم  
من قریش ثم اراه احمد وسلم ان قلت هذا قدح عظيم ومعاوية لا نه اول من كان ملكا بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قدحاً قلت  
لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة الى التي فوقها وكان الامام العزالي بعد ما اخذ في التصوف  
يتأسف على ما مضى من عمره والتصنيف حتى الفقه ولذا قيل حسنت الاراسيات المقربين وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلوة والسلام  
اني لا استغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان في الترقى وكلما كان يترقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذا تقرر ذلك  
فنقول كان للخلفاء الراشدون لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش والجهد في الاضاف  
والانقار عن مقتضيات الطباع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكراً لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشد  
فاداء حقوق الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحاً فيه وما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من  
بنى امية يقال ليزيد كما في الصواعق ثم لا جماع على ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة  
فقط يدل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونهم وذلك علم ثلث فرق الفرق الاولى من لم يوجب مطلقاً مستبين

بوجه احدها ان فيه الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لا كل بعض الناس  
 بعضا ثانياها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شيوع سياسته كاف وثالثها ان ان يرى اهل البوادي الجبال  
 ينتظم امرهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذياب يعصم بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان الامامة  
 شرطها قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط ورفع فقد لا وجوب فلا ترك  
 "واجب الا حسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند  
 هيجانها العصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبايع شر ترغب فيمن يكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت  
 الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن  
 فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاحتجوا بان نصب لطف بالامة  
 والالطف واجب على الله سبحانه لان تركه يخل واجيب اوله بان لا يجب على الله شيئا اذ لا حاكم عليه وثانيا بان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي  
 خال من فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبهكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل  
 السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام بلفظ يحمل الامة على الخير ويترجم عن الشر وكل ما  
 كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامامة واللازم باطل وايضا قد ثبت ان لا يجب على الله  
 تعالى شيئا والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان اللام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سماعا وقد ذكره الشارح  
 عليه ثلثة ادلة فقال لقوله عليه الصلوة والسلام من مات من بعدى لم يعرف امامه زمانه سواء كان في زمانه امام ولم يعرفه او لم يكن في زمانه امام اصلا  
 فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والليقة بالكسر مصدر للنوع والجاهلية هي الخالصة التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت  
 اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه والحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايضاً مرفوعاً من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة  
 جاهلية ولان الامة قد جعلوا هم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين يخل نظام الدين  
 حتى قد مر على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات ولان كثيرا  
 من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقرر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه  
 الى التوقف بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقيمهم بتنفيذ احكامهم المشرعة على اجرائها والباء للتعدية وانفاة حد ودعهم  
 اى ما فرض على فاقم من حد الزنا والخمر والقذف وسد ثغورهم السد المنع والثغور بالضم جمع ثغراى اطراف دار الاسلام الملاصقة  
 بدار الحرب اراد بهما حفظها بالحصون والجيش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم التجهيز اعطاؤك المسافر ما يحتاج اليه منه تجهيز البنات  
 عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر الخارج تؤخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وقهر المتغلبية اى الغالبين بلا  
 حق من الظلمة والغاصبين والمتكصصة اى السارقين المبالين في السرقة وقطاع الطريقين بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق



للنهب ولا قامة للجنح والآعياد وهي من اعظم شعار الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق  
ان قلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايف قلت قد لا يتحققا منه كما في الحدود والقصاص فلا بد فيه من الامام او نائبه وايضا الطباير مجبولة  
على التردد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار بجمع صغير والصغار بجمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اي ليس لهم من الاقارب  
من يدبر امرهم وذلك لانه لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقسمته الفنائير وذلك لان الطمعة لا ينقطع الا عن من له قهر ونهي  
ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامم وقد اطلب المصالح بالانساب المختصرت فيها على الاهتمام بنصب الامام وارشاد الامة الى ما  
يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بنبي شوكه اي سياسة وغلبة في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا امام وفي سمرقند  
امام اخرون اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لا نه اي الاكتفاء بنودي والمنازعات ومخاصمات  
مفضية الا قضاء راسيدين الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا من الحاربات بين ملوك الاسلام ولا ينبغي ان  
نصب من يملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اعجب منه حتى رايت في المواقف انه لا يجوز العقد لامامين في ارض متضاربة الا  
واما في ارض واسعة بحيث لا يسمع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واطن ان الجواز ارحم فان قيل فكيف امر بمجول بندي  
شوكه له الرياسة العامة اما ما كان اي موصوفا بصفات الامامة كالقرشي العاقل السائس او غير امام كالاخير الذي ليس بقرشي فان  
انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك جمع ترك بالفم وهم قوم عظيم في الاقليم التالي من الارض من اولاد ترك بن ياقث بن نوح  
عليه السلام وكانوا من اشد الكفار عدوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء  
النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهو من نسل الترك ملوك ما وراء النهر و  
قوم چغتاي الذين ملكوا الهند قطعوا عنها الكفر مراد الشارح الاتراك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كدفع قطاع الطريق  
والسارقين والمتغلبين لكن يختل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشروط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا  
بها وهو المقصود الامم والعهدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة تنحصر فيكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن  
الامام فيعصى الامة كلهم لتزكهم الواجب ويكون مبيتهم ميتة جاهلية وهذا باطل لان الامة لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال  
لا ورد له بعد ما قرر من قبل ان المراد بالخلافة الكاملة ولكن اوردته ليدكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة  
واما بالخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم قلعل دور الخلافة اي زمانها ينقضي بثلاثين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان  
يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما يساعد اللغة فان الامام كل من يقضى به  
سواء كان على طريقة محدودة او مومة لقوله تعالى وجعلناهم امة مهدية الى الناس للخليفة من يكون نائباً خلف النبي فلا بد ان يمشي خلفه  
على طريقه لكن هذا الاصطلاح اي كونه الامامة اعم من الخلافة مما لم نجد للقوم من اهل السنة او من المتكلمين كلهم بل من الشيعة من يعكس  
هذا الاصطلاح ويزعم ان الخليفة اعم فان الخليفة عندهم السلطان عاذا لا كان او ظاهرا ولا امام احد الائمة الاثنى عشر ولهذا يقولون بخلافة  
الائمة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب مما كتب بعض الفضلاء على لهوامش يقولون اي لا يعتقدون

[illegible]



بعد ذلك بانه صاحب الرضى فخار به مصعب بن زبير بن العوام قتلته كان للحسين اربعة ابناء على الاصغر وعلى الاكبر وعبد الله المستشهد  
بكر بلا وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو على الاصغر التابعى المدنى صاحب الحديث الكثير والزهد الراسخ يكنى ابا محمد ابا  
الحسن ابا بكر ويلقب زين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه اذ اتوا صافر لونه وارتعش اعضاه فسل فقال  
الا تدرون من اقف بين يديه وكان يصلى في اليوم والليلة الف ركعة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع رأسه ثم سئل  
عنه فقال اشغلني نار الآخرة وعن جابر قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجره فقام يا جابر بولد له ولد اسمي على اذا كان  
يوم القيمة نادى منادى ليتم سيد العارفين فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسمي محمد فاذا ركنه يا جابر فاقرأه من السلام ثم اراه ابن المدينى  
امه شهر بانوبنت يزدجرد بن شهر يار بن شيرويه بن پرويز بن هرم بن نوشيروان المشهور بالعدل جاءت في السبى حين فتحت الصحابة  
فارس وكانت ولادته لستين بقينا من خلافة علي وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم اكر بلا ثمواثين وعشرين  
سنة ولم يقاتل لانه كان مرضيا وتوفي سنة اربع وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المروانية سمع  
ودفن بالبقيع في قبر عمه الحسن وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقيل اربعاً ثم ابنه محمد الباقر  
هو ابو جعفر المدنى التابعى الفقيه العارف بالله لقب باقر لانه بقر العلم اشتهر بعرف خاليه اولا لانه تبقر في العلم اى توسع بلغه جابر بسلام النبي  
صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمره ثمانى وخمسين سنة كما في تاريخ الجعاري ودفن في قبر الحسن بن علي بن  
خلف ست بنين ثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدنى العلامة الصوفى الفقيه المحدث المجاهد في صدق المقال وامه  
ام فروة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي بالمدينة سنة ثمان اربعين ومائتة ودفن  
في قبر الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم ومناذاته من حزنه ارم فقال خمس مرات ربنا انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم  
الخزاساني ان يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم الخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم واما الحسن فيلقب بالعباسي  
وبالكاظم لفظه النبط وكان ليحج بجد بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه من رجل انه يقبض بلسانه فيبسط اليه الف دينار كان يسكن المدينة  
حق طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة لخمس ماضين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة  
في الفصول كان له سبعة وثلاثون ولدا ما بين ذكر وانثى ودفن بالمدينة السلام التي هي البغداد الغربي على الساحل الغربي من دجلة واولاده تسع  
وخمس وعقب من اربعة عشر رجلا ثم ابنه علي الرضا هو الحسن بن علي الملقب بالرضا لانه رضى به الموافق والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادى  
عشر من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك وهذا يارض طوس دفن في تبة هارون الرشيد وقد عرف لخليفة مامون العباسي  
قد كره وعظم وطلبه الى خراسان وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه ووجه احد بناته ولكنه لم يباشر الخلافة ويقع سم مامون بعد ذلك ولم يصلم  
من كلامه لمحتا كفلان من الثواب ولمسنا ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثاني الملقب بالجواد والتقى ولا عقب للرضا لانه  
توفي سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة ودفن ببغداد عند جد الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه علي التقي هو ابو الحسن الملقب  
بالنقى بالنون والقاف اى الطاهر ويلقب بالهادى والزكى ايم ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و

توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقيت من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكرو ويلقب بالعسكري وعسكرو بلدة بنا الخليفة المنصور  
بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستغاث اهلها من غلمانها وكانوا ثمانمائة الف فانتقل الى ارض اهواز و  
بناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكرة واسمها الاصلى سرمن اي من راها صار مسررا ثم سميت سامرا ابتداء من الراشدين ثم  
مأثرة للتخفيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلاثين و  
مائتين ثم ابنه محمد القاسم الصحيح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تخفيف القاسم بالهمزة فانه من القاب المهدي لانه يقوم  
بالخلافة ولعل السارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية بحيث بل قد ذكر النهي عن التكني بكنية ايظهر و  
تفصيل ان الاحاديث في هذا الباب على قسمين الاول سماها باسمي ولا تكنوا بكنيتي رواه البخاري ومسلم وبها اخذ الشافعي الثاني من يسمى باسمي  
فلا يتكنى بكنيتي ومن تكنى بكنيتي فلا يسمى باسمي رواه الترمذي وهو قول الامام محمد بن الحنفى الثالث جازت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم  
قالت اني ولدت غلاما سميت محمدا وكنيته ابا القاسم فذكر لمانك فذكر ذلك قال الذي احل اسمي حرم كنيته او ما الذي حرم كنيته احل اسمي رواه ابو داود  
وبها اخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع قال فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله ان ولدي من بعدك ولد اسميه باسمك وكنيته بكنيتك  
قال نعم قال علي رضي الله عنه وكانت رخصة لي رواه الترمذي مصححا وكذا كني علي ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا  
الحديث ان النهي خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم لم يرفع الاستتباب في النذر والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في اولاده  
وبدل عليه ما رواه ابن عسكرا ان طلحة قال لعلي جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا علي جماعة من الصحابة فشهدوا بان النبي صلى  
الله عليه وسلم رخصه لعلي وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان ولايته  
وقد اختلف في السراب هو البيت الخفي في جوف الارض وكان الخلفاء سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سرمن راي الشيعة  
الى يومنا يجتمعون على باب هذا السراب وينادونه ويحملون الى هذا السراب نفائس اموالهم خوفا من اعدائهم وهم الخلفاء العباسية  
فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملا الدنيا قسما وعدلا  
كما ملئت قبل خروجه جوا او ظملا ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة و  
عشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكسر الخاء وسكون الضاد او بفتح الخاء وكسر  
الضاد اختلف في اسمه ونسب ثقيل بليابن ملكان و قيل ولد ادم عليه السلام لصلبه و قيل ابن مالك اخي الياس و قيل هو ولد فرعون  
وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محبوب عن الالبصار يبقى الى احوال دنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين قال صدق  
الدين القونيوي الصوفي وجوده في عالم المثال وليس له هؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس بصحيح كما قال البخاري  
والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصالحين من ملاقاته قال الشيخ العارف علاؤ الدلالة السمناني الخضر يمرض كثيرا ويلا وي نفس في تجدد  
اعضاده في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النقود والثياب عالم بالكمياء ويتزوج ويولد له ولا يعرفه الزوجات ولا الاولاد و  
يدخل الاسواق ويبيع ويشترى سيما في سوق مناد اكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويلحق في السماع رقص وجد ربا يلقى مغلوبا يوما و



ليلة ويواظب على توبه يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بمعرفةك ابدل انتي ملخصا وذكرنا في مرام الكلام البسط منه وغيرهما  
 كادريس والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله وانت نجيب يا زاختفاء الامام وعدم  
 سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاتمام الحدود ودفع الكفار الظالمين وان خوفه من الاعلاء لا يوجب الاختفاء  
 بحيث لا يوجد منه الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواص لا على العوام  
 كما في حق ابياته من الحسين الشهيد اى العسكري الذي كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يروهم كلمة  
 على ولا يدعوا الامامة ان قلت كان للولاء العباسية يوفونهم مخافة ان يدعوا الامامة فلعله اختفى لئلا لك قلت قد انقرضت  
 العباسية منذ دهر طويل فما سبب الاختفاء وايضا دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اهلها وقد صرح النجاشي عن  
 سبب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر واهل الدهر هم اهل الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النجاشي  
 قال بعضهم كانوا ينسبون للحوادث الى الدهر يذمونه فنهى لا ز الله تعمر من الحوادث فعلى الاول يكون النهى خاصا بلفظ الدهر وعلى  
 الثاني يعم الزمان ايض والاحق ترك الكل واختلاف الالاء اى انكار هذا بالبيع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اى غلبتهم  
 احتياج الناس الى الامام اشد دفعا للفساد وانقيادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا دائما لا فسادات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على  
 فريدن لدفع الضحك الظالم وههنا اجابات شريفة الاول اختلف اهل الله في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد ما ذهب  
 الامامية من انه المهدي الموعود ويدفع ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله الثاني ما قيل انه لا وجوه لان الحسن  
 العسكري لم يعقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاؤ الدلالة السمرقاني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه  
 محمد بن الحسن العسكري وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في كبدال ثم توفاه الله برحمة وريحان دفن  
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان  
 محمد بن الحسن الذي يليقه الامامية بالمهدي كانت سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مخفى انتهى الرابع مذاهب بعض اهل  
 السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيرازي قال مولانا المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين  
 ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام ههنا اخبرني الشيخ العارف الحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين  
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب  
 ان اسم ابي ليس عبد الله فلعل في النقل سهو او يمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه  
 اعلم البحث الثاني تواتر الاحاديث في حجب المهدي وافرها بعض العلماء بالتأليف وملخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم  
 وانه يملك الارض ويملوها بالعدل بعد ما ملئت بالظلم وانه يلاقى عيسى عليه السلام وبالحجلة فالتصديق بخبره واجب وما يزعم  
 انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله المنصور ثالث خلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن المنفكية فكله مخالف للحديث  
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستد لا بحديث لا مهدي الا عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلف

في ان المهدي من اولاد الحسن والحسين والراحم هو الاول كما مر له ابن اود عن علي رضي الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حسني و  
 بطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة كخلافة النبي صلى الله عليه وآله  
 ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقافنا مخصوصة لظهر المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة  
 في اتمام الوقت حتى رأيت محمد الحافظي البخاري رفع حديثا في ذلك والعهد عليه ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص  
 بكنى هاشم واولاد علي في معنى يشترط ان يكون الامام قريشيا هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير وباء النسبة وذكر بعض الكبراء  
 ان هذه الكلمة نسبة في العرب وان يصح في النسبة قريش فيفتحين وفي بعضها بلفظ التصغير بلا نسبة من باب تسمية الرجل باسم  
 القبيلة لقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون الاستغراق  
 الافراد كما تقر في الاصول وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما مره ابو بكر محققا على انصار حين ارادوا ان يكون الخلافة فيهم لاني قريش  
 ولم ينكره احد بل علموا به نصرا مجمعا عليه وههنا بحث وهو ان جعله خبرا واحدا من قلة تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فانه حديث  
 متواتر في الاخبار بعين صحابها كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع الى الوجدان عند سماع  
 الاخبار اذ قلت لو سلم انه خبر واحد فلا يابس لا زمسألة الامامة من الفرع وقد تقر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة  
 يجعلونها من الاصول لا اعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالجحة لا قوى خير من القوية ولم يخالف فيه اى  
 في اشراط القرشية الا الخواارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف او علويا بالكرامى من  
 اولاد علي عن الزهراء او غيرهما رضي الله عنهم وهذا ان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضي  
 الله عنهم واوثقها الاجماع وقد ورد في بعض الآيات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان  
 وصليته كانوا من قريش فان قريشا اسم اولاد النضر كنانة وهو الملقب بقريش اولاد عبد المطلب لانه اجتمع يومئذ في ثوب فقالوا انقرش  
 اى اجتمع من قولهم قرشه اذا جمعه من باب ضرب ونصر اولادهم جار الى قومه فقالوا لانه جيل قريش اى شديد وقيل قريش بن يخلد بن  
 غالب بن فهر كان قديما في سفر التجارة وكان الناس يقولون جار غير قريش وقيل سموا به لاجتماعهم في الحرم وقيل لانهم كانوا يجتمعون  
 التجارات وقيل قريش دابة في البحر يخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء وجد رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجيزة في وجهه نبي النبي صلى الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة  
 سنة ورمى باسانيد ضعيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم ولاد به فاحياه وامنته ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فامتابه واختار الامام الرازي  
 انها ما تاملت ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحياء كرامة لها ايضا عاف ثوابها وقد الف الحافظ الحق جلال الدين السيوطي سائلنا  
 في اثبات ايمانها واما جميع ابا النبي صلى الله عليه وسلم الى آدم وتبع محققو المتأخرين وعارضة علي بن سلطان القاري رسالتنا في اثبات  
 كفرهما فرأى استاذة ابن حجر مكي في منامه ان القاري سقط من سقف فانكسر رجله فقبل هذا جزاءه انه والدي رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم فوقع كما راي ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فلينظر في رسائل السيوطي ابن عبد المطلب اسمه شبيب وسمى عبد المطلب لان



هاشم قال لآخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به امه الى اخواله بنى عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جاء به المطلب وهو في ثياب دنسة ثقيل لمن هو فقال عبدك واسمى ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله قال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمر ولقب هاشم الهشمي التميمي الناس في القط بن عبد مناف بالفقر اسم صنم بن لقصي بضم القاف وفقر الصاد وتشديد الياء تصغير قصي على فاعيل من قصا يقصوا ذا بعد من باب نصر واسم زيد او جمع ولقب به لانه بعد من قوم الى بلد قضاة وهم قوم من العرب بن كلاب بجمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد وكان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لرفع العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال لسمي الداء بناب اسم السباع لانه شاة ومصد بعض المكابدة وهو الخاصة والحاربة فيكون كالتسمية بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد ويجمع قريشايوم للجمعة ويخطب ويخبرهم باسم النبي صلى الله عليه وسلم يا عمرهم باتباعه ويقول يا ليتني كنت مع حين يخالفه قومه بن لوى بضم اللام وفقر الواو وتشديد الياء تصغير اللاتي بن غالب بن فهر بكسر الفاء وقال القاري المهدي الاصح ان قريشا لقبه وان لم يكن من اولاده فليس بقريشي بل كبناني بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصر بن المضارة وجهه احسن بركنانه بكسر الكاف بن خزيمه بضم الخاء وفقر الزاء وعن ابن عباس انه كان مؤمنا بن مدركة اسم فاعل سمي عمر ولقب مدركة لان اباة خرج في ابله ففترت من ارب فادركها عمر فسمي مدركة وطبختها اخوة عامر فسمي طابخة بن الياس بكسر الهمزة المقطوعة وقيل بفتحها موصولة منه الرعاء وكان يجمع في صلبه تلبيت صلى الله عليه وسلم بالحجر وهو اول من اهدى البدن المكعبة وكان يتكبر على اولاد اسمعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظمهم حتى جرمهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا بن مضر على وزن عمر من مضر اذا ابيض او مضر اللبن اذا احمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقب به لبياض لونه لانه كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوزخ وعن ابن عباس انه كان مسلما على مله ابراهيم ويقال انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال وايداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت الابل فصارت ذلك اصل الخداء في العرب ابن زرار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من الزر وهو القليل لانه لما ولد اي ابنه في وجهه نثر فاطم طعاما كثيرا وقال هذا كله نثر اي قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير من معد بفقر الميم والعين تشديد الدال يروي ان بخت نصر الملك الكافر السفاك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فاوحى الى ارمياة احد الانبياء الذين اسرايل ان انت معد او احملة الشام وتول امره فانه يخرج من ولد خاتم الانبياء بن عدنان بفقر العين يسمى ابا العرب واليه ينتهي النسب ومن جاوزة حق انتهى الى ادم فقد اخطأ عند المحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انساب الى عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اي اولاد عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لخلافتهم فانهم كانوا خلفاء طويلا من بني هاشم لان العباس واباطالب والد علي رضي الله عنه كان يجب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعه ابنا عبد المطلب بن هاشم وابوبكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بالضم اسم يرم فقر مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم ابواه ونشوه وبناته الا ابوبكر رضي الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لابي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط في الاما ان يكون مقصوما

اي معصوما عن الذنوب خلا للشيعه ومطلوبهم عز ذلك ابطال خلافة كل من عدل الأئمة الاثني عشر زاعمين ان العصمة لا تعرف الا من جهة  
الشامع والشايع اخبر بعصمة الاثني عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجد عن الخلفاء الثلاثة ذنوب احدها ان ابا بكر منع  
الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوتها بالكتاب ثانياً انه منع عنها قربة فدك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها  
على رضي الله عنه وجوابها انه عمل بما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نوث ما تركناه صدقة ولا يجوز للحكم بلا تمام  
نصاب الشهادة يقال ولنا لم يغير على رضي الله عنه هذا الحكم في خلافة ثالثها ان النبي صلى الله عليه وسلم ولي عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزله  
ثم اوبكر رضي الله عنه نصب للخلافة واجيب باننا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء الميعول ولعل العزل كان لامر آخر لا عدم الاهلية  
رابعها ان الثلاثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته الشام وقال لعز الله من تخلف عنه وجعل الثلاثة  
فيهم الا علياً في اجيب بمنع صحته خامسها ان ابا بكر قطع يارسارق واحرق فجارة السلي بالنار هو يقول انا مسلم والتعذيب بها كبير  
اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلال والاحراق من الاجتهاد تهديدا وكان فجارة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل  
مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في زوجة ولذلك تزوجها من ليلته فترك اوبكر قصاصه حكمة اجيب بان قتله لردته وشبهة العقد  
تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدين وقيل كانت مطلقة فمالك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه امر باحراق بيت علي  
رضي الله عنه وفيه فاطمة والحسان رضي الله عنهما لتاخذه عن البيعة قلنا كذب محض ثامنها ان عمر رضي الله عنه منع الحسن عن اهل  
البيت قلنا لم يصح ولو سلم فجهل فيه فلعده وجدهم اغنياء وقال ابو حنيفة لا حظ لانيهم من الحسن تاسعها انه نهى عن متعة النساء بعد  
ثبوتها بالقرآن والسننة قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نهى متعة الحج قلنا اجتهاد الحادي عشر  
انه خرق كتاب فاطمة فحين ندم اوبكر رضي الله عنه على منع ذلك وكتب لها كتابا وانه ضريحها حتى اسقطت الولد ماتت قلنا بهتان  
عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه ولي اقراره الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوثق اقراره ببيت مال المسلمين  
قلنا كان الايتار من مال نفسه فان قوله مشهور الرابع عشر انه حرق الخيل لنفسه مع ان في الماء والخيش حق المسلمين اجمع اجيب بانه كان  
لانعام الصدقة وقد سبق اليه الشيطان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب  
عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى ايا ذل الغفاري في الرينة قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود ولا احراقه كان لاجتماع الصحابة على مصحف  
واحد لنفي الخلاف وعمار وابودر اغلظا عليه فادبهما والامام ذلك اذا رأى المصلحة ولذلك قتل علي في حروب الجمل وصفين من  
الصحابة جفاغفيرا السادس عشر انه اسقط القح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل المهزبان ملك الاهواز بعد ما اسلم قلنا  
انه ظن عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتل اجتهاديا فلا قصاص فهذه نبذة من الباب و  
بالجملة فاكبر ما ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صير منها لمن لخطا الاجتهادى والمجتهدين ما جئ في خطائهم لا ما خوذ ولو سلم وقوع  
الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة  
رضي الله عنهم اجمعين لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمة يزيد ان امامة ابي بكر في صحبة قطع بالاجماع فلو



كانت العصمة شرطاً لكان عصمة معلومة قطعاً لكن لا قطعاً بها فالعصمة ليست بشرط انقلت هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب  
 لانهم ارادوا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابي بكر فقلت ليس مقصودهم مقصوداً على ابطال خلافة فقط بل ابطال خلافة كل  
 من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر يدل على اشتراط العصمة  
 فلا يحتاج معقول وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم  
 دليل الاشتراط انقلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول ولا لزوم نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية  
 واما في العمليات فليس الامر كذلك بعد استقراء الأدلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما يلفتنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم  
 يجمله الشريعة او انقرض حاملة وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المزالق وملخص انهم ذكرنا  
 للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق  
 فيه الذنب فيكون مساوياً للذنب بالضرورة ثانيهما ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب  
 المواقف وغيره ان التعريف الاول مبني على اصول الاشاعرة من استناد المحكمات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله  
 عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصمة الله عز وجل البخاري والثاني مبني على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات  
 انتهى ملخص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد  
 فتكون سبباً لعدم خلق الذنب فيه وبالحجة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنباً لجواز ان يكون الشخص  
 خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصد عنه الذنب بحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك انه يجب على التعريف  
 الثاني ان يقر ابي بكر غير معصوم ولا يجب ذلك على التعريف الاول لا ذلك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العباد بالله منها  
 بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجرى البحث بين  
 اهل السنة والشيعة في عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الخيرة والخط من الخط في هذا الباب ما وقع لعلماء السند من  
 المنازعات وتحرير المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت ذلك وشهد لها  
 اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة باننا لم نعصمة فتحيير بعض علماء السند قال اي ذنب صد  
 عنهم حتى قيل بنفي العصمة عنهم وخفي على المتخير ان العصمة المنفية انما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صدور ذنب ايضاً من الخط  
 في هذا الباب ما ذكره بعض المحققين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لانهم صرحوا بانه غير معصوم وغير المعصوم  
 مذنب ويدل عليه احراق فخاءه بالنار وقطع يداه بالسارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بانه غير  
 معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الأوسط و  
 بعبارة اخرى نقول ان اريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و  
 ان اريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى وليت شعري كيف يتصدى امثال هؤلاء للتضييف وايضاً من الخط في هذا المقام ما قيل

انه كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمة كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكنه راعى الادب وفيه نظرا لشارح  
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يخفى منه نفى العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفائنا والله اعلم احتج المخالف  
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لابراهيم قال اني جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الظلمين سال  
 ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهد الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصد الذنب منه وهذا بناء على  
 التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع اي منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية منسقة للعدالة  
 مع عدم التوبة والاصلاح اي تداركها بالعمل الصالح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب  
 عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبني على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا  
 فسرنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون مرتكب الذنب لجواز ان  
 لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوها اُخر احد ها ان المراد  
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيا ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثا ان المراد بالعهد  
 عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اُخر الاول ان الامام ينصب الى الامر بالنبى فلو عصى لوجب نصب امام  
 اخر له يهبط ويتسلسل واجيب بان فائدة غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المع تانيها القياس على النبى لانه خليفة واجيب بالفرق  
 العظيم ثالثا انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى  
 الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اي ما هيته ان لا يخالف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار  
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخياشي ان اهمية  
 العصمة هي الملكية واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من جملة الخبط في هذا المقام لان كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور ويدل عليه  
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي اي العصمة لطف من الله تعالى يجعل اي العبد على فعل الخير ويمنعه عن الشر مع  
 بقاء الاختيار تحقيقا للائبلاء علة لبقاء الاختيار هذا تكمل للتعريف ولا ابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على  
 الذنب ينافي التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المال ذكره تائيدا  
 لبقاء القدرة ولهذا اي لا اشتراط بقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اي الامتحان وهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض الشيعة  
 انها اي العصمة خاصية في نفس الشخص اي روحه او في بدنهم تمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب بمنعها صحت كليفه  
 بتركه الذنب ولما كان متبايا عليه اي كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالا ينافي التكليف والثواب عند ان هذا الذنب  
 الزامى على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجوز التكليف الثواب اذ لا يقهر من الله سبحانه  
 شئ ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلا للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدل ائمة الا شئ عشرين ان الافضلية لا تقم  
 الا بالنص ولا نص في غيرهم واستدلوا على الاشتراط بازامامة المفضل تسمية عقلا والقياس لا يصلح عز الله سبحانه وبان العلم لو اختلف على



الصبيان من ليس اعلمهم عند ذلك سفها ودفعها ظاهر من كلام الشارح لا الساري والفضيلة بل المفضول الاقل علما وعلا عما كان لثرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدار على القيام بمواجبه لان اعظم مدار السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة العبادة والمواجب جمع موجب بالفهم اي ما يوجب الخلافة من العدل وحفظ الثغور وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول اذ دفع للشر وابتعد من اثاره الفتنة تكونه فاشوكة عظيمة ولا اثاره برا يجتنب ولهذا اي لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتياج تحقيقه ولم يقصد بالزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائر هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الافراد وانما كان غير جائزا لما يلزم من ذلك من امتثال احكام متضادة على تقدير تخالفهما في امر بان يامر احدهما به وينهى الاخر عنه واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصح ان عمر رضي الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احداهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير ايضا ويشترط ان يكون من اهل الوكالة او التصرف في الامور اي مسلما حرا ذكرا قالا بالفائز ذكر الدلائل على اللقب والنشر اذ ما جعله الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا لا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام يجب ان يكون فارغا لتدبير المصالح مستقيما في اعين الناس والامام ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه ان قيل استنباه عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي فراه البخاري اجيب بانه مبالغة محمولة على الفرض والتقدير والنساء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معانة فقال ما حاصله ان شأناهما نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلا وتمكث اياما لا تنصلي ولا تصوم فذلك من نقصان دينهما وفي استدلال الشارح به خفاء لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابي بكرة الثقفي قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة فراه البخاري وايضا هي مأمومة بالسنن وترك للخروج الى مجامع الرجال وايضا قد اجمع الامة على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجاهل اي عامة الخلق واصل الكتيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون المعتوه هو الذي في عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى نفيه عند ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقع لا يصلح بل يجوز ان ينصب غيره من المجنوني محتجبان ابن الملك فالمنفى غير مستدل سائسا اي مائلا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته بفهم الروايات وتشديد الياء الفكر القوي ومعونته باسه في قلوب الناس وشوكة اي قرة القاهرة من العساكر والسيوف واصل الشوكة فاردت قاذرا بعلمه باحكام الشرع على فصل الخصومات وشرط الجهم ان يكون بالغاد درجة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاقه كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعر من الكبريت الاحمر وعلم الصالح ولا يخفى ان الطبع رغبة المتابعة الصالحا فيكون الصلاح من اسباب القدوة وعدله وكفايته اي اصابته الراي في المعاملات وفي التهذيب هو شرط

عند الجمهور وشجاعة شرط الأكثر لأن الركن الأعظم في السلطة للحرب ولم يشترط بعضهم لأنه لا يلزم أن يباشر الإمام الحرب بنفسه بل يكفي نصب  
 الشجعان لها على تنفيذ الأحكام كحد الزنا والعرق والقذف على كل خيس وشريف وحفظ حدود دار الإسلام من الكفار هذا أقل  
 ما ينبغي والأقل لغزمية فخر دار الحرب وإنصاف المظلوم من الظالم إذا أخل بالعهود هذه الامور محل بالفرض من نصب الإمام ومن رأى في نفسه  
 الجبر عنها لم يجز أن ينصب نفسه وهذه البحوث شريفة البحوث الأولى ملخص الكلام في شرط الإمامته عند المشاعرة أنها تسعة فمنها الحرية والذكورة  
 والعقل والبلوغ والعدل وهي بالاتفاق بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للتواريخ ومنها الشجاعة والاجتهاد في المسائل التدبير المصيب و  
 هذه الثلاثة شرطها جمهور المشاعرة ونفاها بعضهم مستدلاً بأنها لا توجد مجمعة في شخص إلا نادراً جداً وفي النابيين الموصوفين بها كفاية البحوث  
 الثاني ذكر المحققون أنه إذا لم يوجد الإمام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها بالضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عند  
 الوجوب حفظ الشرع ودفع الضرر هل يجب طاعة كما يجب طاعة الإمام لم ارفيه كلاماً والظاهر الوجوب حفظ للنظام والله اعلم البحوث الثالث  
 شرط الشيعة شرطاً كثيراً منها الثابتة والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المعجزة على يده والعلم بجميع المسائل واخرج  
 ابو جعفر القمي بسند الإمام علي بن موسى الرضا قال يكون الإمام اسخى الناس واجتمع الناس واعلم الناس ويولد مختوناً ويرى من خلف كما يرى  
 من امامه إذا تولد وقم على اختياره فاصق بالشهادتين ولا يحتمل وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عند الفقار ومصحف فاطمة رضي الله تعالى عنها  
 وصحيفة فيها اسماء متابعيه الى يوم القيمة ولا يرى له بول وفائط ولا يجاب له كل دعاء انتهى مختصراً وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطأ  
 ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيح وهذا هو عظيم من هذا الشرح بل هو شيعي كاذب يرى في باب الامامة منكرات و  
 هذا ما يجب حفظه البحوث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرق الاولى نص الشارع وهذا باجماع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة  
 احد قال الشيعة لعل رضي الله عنه وقال بعض اهل السنة لا يكره رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد هم للهدى  
 عيسى عليه السلام الطريق الثاني نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الطريق الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة  
 وبعض الشيعة الزيدية يتخلوا قال اكثر الشيعة مستدلين بوجوه احدها ان الامامة نياية الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانياً ان اهل الحل والعقد لا  
 يجوز لهم التصرف في الخلافة فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف واجيب عنهما بان البيعة مظهر لكونه خليفة الرسول اي علاقة دالة على ان  
 الشارع نصب لا مثبت للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع قوله مع انه لا تصرف له في الشهود عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي  
 ولا ينقد بالبيعة فكيف التصرف الكلي العظيم اجيب باننا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة فقيب خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جرح الامام اما  
 عند تعدد يعنى بل يجب اتمامه لاحكام الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المفاصد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماماً فيقع النزاع اجيب بان  
 ضرر الترك اكثر خاصها از العصة والعلم بجميع المسائل شرطوا اهل البيعة لا يعرفونها اجيب بانها ليس بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعاً وهن  
 امر مبطن اجيب بان الظن كان في احكام الشرع ولذا انى عن التمسس سابعها ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يهمل المسائل غير المهمة كاداب الخلق فكيف  
 يهمل هذا الامر العظيم وبعد تعيينه الخليفة لا اختياراً لاهل البيعة ثامناً قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتزكوا الامم بلا خلفاء نقص اجيب عنهما بان  
 تفويضه النصيب للامة كان في عدم الاهمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم بنية بقوله عليه الصلوة والسلام ما رآه المسلمون



حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على المختار الثاني واثري في اجماع الامة  
 كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما لما اجمع الامة على ان الامامة تصير بالبيعة ول هذا اجماع على ان حكم الله تعالى كذا لك الطريق  
 الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعة وياي بالمعروف وينهي عن المنكر وهذا بالتقارر الاشاعة  
 والزبدية واللبائي وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بان الامامة الان نص البحث الخامس لاجل  
 في البيعة الى اجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لا يكره في الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن  
 عوف لعثمان رضي الله عنهما وجرى الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوهما على الامامة بعد ذلك وقال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة  
 الافراد بحضرة جم غفير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع البحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في اقطار متباعدة فقيه  
 خلاف فقل يتركان واما ان كانا في ارض لا تنعما عزال المؤخر او وقعت البيعة معا ولم يعلم التقدم والتأخر بطلت البيعتان واستونقت كذا  
 في شرح المواقف ولا ينزعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى وللجواب ان الظلم على عباده الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد  
 ظهر الفسق وانتشر الخوارج من الائمة وكلاء الذين كانوا الائمة يستعملونهم كالحاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز بعد  
 الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقومون للجمع والاعيان باذنههم او امر عليه ان الانقياد كان اضطرابا قلنا ثبت الانقياد سرا وعلائية  
 وعن ياد العدوي التابعي قال كنت مع ابي بكرة تحت منبر ابن عامر وهو مخاطب عليه ثياب رقاق قلت انظر الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال  
 ابو بكرة اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا الله في الارض اهان الله في السماء الترمذي وحسنه ولا يرون الخروج عليهم  
 اي لا يعتقدون جواز بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قرة القلوب ومن عقود القلب التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقد ان  
 الامامة في قرين الى يوم القيمة وان لا يخرج من الائمة بالسيف ويصير على جرم كذا لك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله  
 التستري اي الناس خير قال السلطان قيل كذا في شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وابكارهم فيغفر لهم جميع ذنوبه قال الخشب  
 السرم المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقضون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا  
 فهو القطب الذي يدير عليه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان لم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله  
 عليه وسلم يكون عليكم امر اريد يفسد وما يصلم الله بهم اكثر انهم يفتخروا وعن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من امير  
 شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان قيد شيريات ميتة جاهلية رآه البخاري وسلم والا حديث في لصير على جوه ونزل في الفتنة كثيرة  
 ولو اخرج بها الشارح لكان او اوسقط الراوي بعض النسخ ملة لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطف على قوله لانه قد ظهر الفسق لانه العصمة  
 ليست بشرط ابتداء لان يجوز نصب غير المعصوم ببقاء اولى اي بقاء غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصبه ذلك لانه لا ضرورة في النصب اما  
 عزله فيحتاج الى اضطراب وفتنه وفيه نظر لانه العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعصومية الاجتناب فليست بشرط  
 ابتداء ولا انتهاء لكن عدمه لا يستلزم وجود الفسق وههنا بحث من الاشكالات القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج علي يزيد مع ان  
 صفوية رضي الله عنه نصبه وبايع الصحابة واجيب بان وجوب طاعة هذا الشقي على بضعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا

الجواب ليس على تافون الشرع لما سمعت من انفق الامانة ببيعة رجل واحد من اهل الخلل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جازا وعند  
في الجواب وجوه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلافه بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانيها ان اجتهاده حكم بان خلافته غير  
صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم للخلافة الى معاوية فبشرط ان لا يجعلها فاولاده ويكون الامير بعده شوري في المسلمين ان قلت فلم  
خالفة معاوية في قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى  
الصحابه في قلت ترى ان بيعتهم دفعت جبرا ولو سلم كانت متفرعة على التسليم فاذا قسد الاصل فسد الفرع ولذا صرح عن اهل المدينة انهم خلعوا  
بيعة اي عزله وقد كان فيهم الصحابة وعظماء التابعين ان قلت صرح بنى عبد الله بن عمر بن الخطاب عن الخضر بن علي بن زيد وخلع فعن نا قال  
لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية اجمع بن عمر بن حنيفة ولذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم  
القيامة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غدا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له  
القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه الا كانت الفصيل بيني وبينه رواه البخاري وسلم قلت حكم بجهنم يلزم بجهنم الخوازمي قلت لعمري جواز الخروج على  
يزيد من المجتهدين فواجه التشليع على قاتليه قلت لم يتقدم في ذلك بجهنم بل فعلوه بهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من نصب  
الحريم وحلوا لذراى الشام خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احموني الى يزيد لا بايعه فابوا الا قتله ثالثا قلعه وجد  
ما يدل على كفره وقد تقررت ان منع الخروج انما هو اذ لم يبلغ فسق الامام الكفر في روى من شعر يزيد قوله - نشعر

وشمة كرم برحها قعر ونها ومطلعها الساق ومغربها نسي

فان حرمته يرمي ما على دين احمد فخذها على دين المسيح بن مريم

وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا جرجاء ولا وحى نزل

لست من حذف ان لم انتقم من بنى احمد ما كان فعل

والعمدة على الرواية رابعها ان جواز الخروج على الفاسق من المجتهدين فلعل اجتهاده اقتضى ذلك خاصها لعل يزيد كان حين نصب  
فاسقا فلم يصح نصبه اصلا كما هو مذاهب قوم وانما نصب معاوية في ظنا بصلاحه كما ترى عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا  
فجعل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن  
سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى الجد وام الشافعي هي ام الحسن  
بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وستمائة وفات الامام  
الاظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشرين واقفى الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم  
المدينة ولازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم رحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطن وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي  
فروعه ما يزيد على مائة والامام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف الناسخ والمنسوخ حتى جالست الشافعي



مات يوم الجمعة سحر رجب سنة اربع ومائتين وقبره بقربة مصر مشهورة بتبرك به الامام ينزل بالفسق والجحيم وان لم يعزله احد وكذا  
 كل امر من الامراء والمحتسبين وقاض فلا ينفذ عنده تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذاهب الاول انه لا  
 يعزل ولا يحجب عزله وهو المذهب الثاني انه لا يعزل بنفسه ولكن يحجب عزله هو لبعض الخفية قال الامام الصايوني في البداية لوارثك  
 الامام كبيرة يستحق العزل عندنا وينعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلامهم المص على هذا المذهب لكن  
 المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب  
 الخروج ان فحش فسق وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل المسئلة ان الفاسق  
 ليس من اهل الولاية اى التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اى لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرجم نفسه حيث يجلب  
 عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا  
 يحجب امامة الفاسق ولذا كان العدالة عند شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة  
 ثمانين وتوفي سنة مائة وخمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي كشف المنازل لقائمة من الصحابة  
 انس بن مالك وعبد الله بن عمار وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى ووائل بن اسقع ومثقل بن يسار رضي الله عنهم  
 وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يخص مناقبة في العبادة والتقوى والعلم والاحكام حتى قال الامام الشافعي الناس كلهم  
 عيال ابي حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراني الشافعي انه راي في مكاشفاته بحرا ينشعب منه انهار  
 فسأل عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذاهب واعظمتا مذاهب ابي حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الراي لا الحديث  
 كالشافعي فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعي كما يظهر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي  
 جمعا الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا ولا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسانيد  
 المعاجيم ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها وقد يروى في مناقبه سراج امتي ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي  
 والسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية عن الشافعي والرايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة اما اختلا  
 اجتهادهم اولوهم الراية ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهب ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام و  
 الفرق ان في انزال اى الامام ووجوب نصب غيره اثاره القننة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الرايات  
 المشهورة عن الامام الاعظم والفقه تسمى ظاهرا لراية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالمبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات و  
 السير وكنز الدقائق ووقاية الرايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن ساعدة ونوادر ابن رستم عن العلماء الثلاثة  
 هم الامام الاعظم وصاحبه القاضي ابو يوسف يعقوب احاد حفاظ الحديث حتى قال اخذت عشرين الف حديث فمسخها والامام محمد  
 ابن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلية زهاء ثلثمائة وسبعين مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه بطيب ويقول بكلمنا محمد  
 على قد عقولنا ولو كلمنا على قد عقولنا لم نعرف وكان ذكي العقل ولذا قل رجوى في المسائل وراى بعض اجبار اليه في كتابه للجامع الكبير

فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة ليجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادق مقابل لشك انه لا يجوز قضاء الفاسق والرداية المشبهة للجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق فاض مجهول من التقليد هو جعل القلادة في العنق اى جعل القضاء في عنق ابتداء يصح قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينزل بالفسق لان المقلد اسم فاعل اى الذى نصب القاضى وهو الامام او نائبه اعتمد عدالت فلم يرض بقضائه بدونها بدن العدالة وفى فتاوى قاضى خان هو الامام فخر الدين احد عظماء الخفية المجتهدين انهم اجمعوا على انه اى القاضى اذا ارتشى اخذ الرشوة لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه وامامى غيره من الاحكام ينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصب قاضيا لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وانما ذكر مسائل القضاء طر الباب ولا نها اخت الامامة -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى العقائد المتفرقة قال المصنف وَيُحْبِزُ الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ الْبَرِّ يَفْتَحُ الْبَاءَ مِنْ يَعْلُ بِالطَّاعَاتِ وَيُجْتَنِبُ الْكِبَرَةَ وَالْأَصْرَارَ عَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْفَاجِرُ ضِدُّهُ وَفِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْعَةِ فَانَّهُمْ يَشْتَرُطُونَ الْعَصَةَ فِي إِمَامَةِ الصَّلَاةِ كَمَا يَشْتَرُطُونَهَا فِي إِمَامَةِ الْخِلَافَةِ وَلِذَا يُؤَخَّرُونَ الصَّلَاةَ حَتَّى يَصِلُونَهَا فِي آخِرِ الْوَقْتِ فَرَادَى انْتِظَارَ الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ وَبَعْضُهُمْ يَجْمَعُ الْمَغْرِبَ مَعَ الْعِشَاءِ لِذَلِكَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَوَاتُ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَجَدَ الْمُهْدُونَ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِالْفَرَاغِ مِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَوَاتُ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَجَاهِدُوا مَعَكُمْ كُلُّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَهُوَ الْبَرُّ يَقْبَلُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَلْفَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ أَلَا الطَّبْرَانِي بِسَدِّ شَدِيدٍ الضَّعْفَ وَذَكَرَ السَّخَاوِي طَرِيقَ هَذَا الْحَدِيثِ وَاهِيَةً كَلَامًا صَرَحَ بِهِ غَيْرُ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَاصْهَرَهَا حَدِيثٌ مَكْحُولٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيهِ انْقِطَاعٌ لِأَنَّ مَكْحُولًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هُرَيْرَةَ نَهَى عَنْهُ وَقَالَ الْجَدُّ اللَّغْوِيُّ لَمْ يَصِحَّ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثٌ وَلَئِنْ عُلِمَ أَنَّ الْإِمَامَةَ كَانَتْ لَا يَصِلُونَ خَلْفَ الْفَسَقِ بِفَتْحَيْنِ جَمْعُ فَاسِقٍ وَاهْلُ الْإِيمَانِ أَيْ مَنْ يَتَّبِعُ فِي الْإِعْتِقَادِ مَا يَهْدِيهِ نَفْسُهُ وَلَا يَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ وَالْبِدْعَ بِكُسْرٍ فَفَقَدْ جُمِعَ بَدْعٌ وَهُوَ كُلُّ مَا حَدَّثَ فِي الدِّينِ عَلَى خِلَافِ السُّنَّةِ وَهُمْ الْمُعْتَزِلَةُ وَالشَّيْعَةُ وَالْخَوَارِجُ وَالْجَبَرِيَّةُ وَآشَاهُمُ مَنْ غَيْرَ تَكْرَارٍ مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ فَصَارَ ذَلِكَ أَجْمَاعًا فَلَا يَصِحُّ مَخَالَفَةُ الْمُبْتَدِعَةِ بَعْدَ انْقِطَاعِهَا وَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ السُّلَفِ كَلَامًا إِلَى حَنِيفَةٍ مِنَ الْمَنَعِ عَنْ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ فَحُمِلَ عَلَى الْكَرَاهَةِ إِذْ لَا كَلَامَ فِي كَرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ أَزَلْتُ كَيْفَ الْكَرَاهَةِ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَوَاتُ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ قُلْتُ لَوْ صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ لِيَبَيِّنَ الْجَوَازَ وَهَذَا لَا يَنَاقِضُ الْكَرَاهَةَ كَمَا شَرَعَ الطَّلَاقَ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَبْغَضَ الْحَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ ثُمَّ أَيْضًا ابْنُ أَوْدَ هَذَا أَيْ جَوَازَ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاجِرِ إِذَا لَمْ يُوَدِّ الْفُسْقَ وَالْبِدْعَةَ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ إِمَّا إِذَا دَلَّى أَيْ بَلَغَ حَدَّ الْكُفْرِ كَمَا فِي الشَّيْعَةِ الْقَائِلِينَ بِالْوَهْيَةِ عَلَى رَضَى اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُنْكَرِ فِي الْخِلَافَةِ الشَّيْخِينَ عَلَى الصَّحِيحِ فَلَا كَلَامَ فِي عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ ثُمَّ لَعُظِفَ الْكَلَامُ عَلَى الْكَلَامِ وَمَعْنَى التَّوَاضُعِ تَأْخِيرُ رَتْبَةِ الْمُعْطُوفِ عَنْ رَتْبَةِ الْمُعْطُوفِ عَلَيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ وَإِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مَوْثِقٍ لَكُنْهُمْ بِمَجْزُونِ الصَّلَاةِ خَلْفَ لَمَّا انْ شَرَطَ الْإِمَامَةَ عِنْدَهُمْ عَدَمَ الْكُفْرِ



سواء كان مؤمناً أو كان بين للنزليين لا وجود للإيمان بمعنى التصديق ولا قرار بالأعمال جميعاً وأما وجوب الإيمان بمعنى التصديق فلا يشترط  
عندهم أيضاً ومن جهالاتهم عدم تجويز الصلوة خلف أهل السنة بناءً على تكفيرهم ويصلي بلفظ المجهول أي صلوة بالخازنة على كل بر وقاجر  
إذا مات الفاجر على الإيمان بحسب الظاهر للإجماع فإن السلف لم يزالوا يصلون على الفاسق ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا الصلوة  
أي لا تتركوا من النوع وهو الترك وزعم النجاة أن ماضي هذا الباب لا يستعمل العرب على من مات من أهل القبلة لم يجد القاري الهوى لهذا  
الحديث تخريجاً من لفظ وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا على من قال لا إله إلا الله شهادة الطبراني بسند ضعيف جداً  
وقد تقدم حديث أبي هريرة في رفع صلواتي على كل بر وقاجر فإنه اليهم حتى وأنت تعرف ضعف الحديث فهذا المسئلة على الإجماع فإن  
ثقل أمثال هذه المسائل من جزاء الصلوة خلف الفاجر وجوب الصلوة عليه إنما هي من فروع الفقه لأن موضوعها العمل فلا وجه  
لإيرادها في أصول الكلام الأضافة كنجوة الأراك وإيراد العلم باعتقاد حقيقة ذلك واجب أي يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف  
الفاجر وجوب الصلوة عليه وهذا من الأصول لأن الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من أصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك أي  
عليه أنه يلزم على هذا أن يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لأن الاعتقاد بحقيقة واجب واجب الاعتقاد بأن الصلوة فريضة والمحرّم  
والسواء سنة وإن كل ما أدى إليه أي المجتهد فالعمل به واجب قلنا أنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات  
والأفعال وهو بحث خلق أفعال العباد إلى قوله والأصلح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر وأحوال البعث و  
الثواب والعقاب والنبوة والإمامة والتحقيق أن بحث الإمامة من الفروع إذ حاصله وجوب نصب الإمام على العباد وهذا من الأحكام  
المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروافض في مسائلها أقوال فاسدة يتفرع عليها إبطال الشرع جعلها العلماء من أصول الكلام على قانون  
أهل الإسلام حال أو نعت والقانون اللفظي سرياني بمعنى القاعدة والأصل وطريق السنة والجماعة وقد أشار الشارح في ضمن الكلام إلى تعريف  
علم الكلام الحق واحترز به ابتدأ الأول عن الفلسفة الإلهية وبالناظر في كلام المعتزلة والروافض وأشباههم حاول أي قصد وهو جزاء لما  
التنبه على هذا أي قليل من المسائل التي يهايم بها أهل السنة من غيرهم وفيها إشارة إلى أن تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين في  
حرمة تكاح المتعة وحرمة إدمان الزوجة خلافاً للشيعة في الكل مما خالف فيه بيان لهذا والمسائل المعتزلة نحو المعدوم ليس بشيء أو  
الشيعة كالمسح على الخفين أو الفلاسفة كاشتراط الساعة أو الملاحدة كحل النصوص على ظواهرها بلا تأويل أو غيرهم من أهل البدع  
والهولاء كالكرامية القائلين بأن الولي قد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كالمسح أو غيرها من الجزئيات المتعلقة  
بالعقائد كشهادة الجنة للعشرة المبشرة رضي الله تعالى عنهم ويكف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة تركه لا يخبر كفاً أي منع فكف أي امتنع  
فهو لازم ومنع فعله الزوم يكون المرفوع هو الجائر المجرور وعلى المتعدي محذوف أي اللسان والصحابة جمع صاحب هو من صحب النبي  
صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة من الإيمان ومات مؤمناً وفيه إجماع الأول زعم قوم أنه لا بد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب  
لا صحابي إلا من أقام سنة أو غزاة أو استدل الجهاد أو لا بان الصحبة تتم القليل والكثير يقال صحبة ساعة وثانيها بان الوثوق بصحابه بالإجماع  
بكرهين عبد الله مع قلة مكثهم عند الثاني من مات مرتداً بطل صحبة وحديثه كريمة بن أمية بن خلف القرشي تنص في خلافة عمر

رضى الله عنه واخرج احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف سرته ولم يجعلها قاذرة في الرأية الثالث من ارتداد ومات مؤمنا اختلف فيه  
 وينسب الى الامام اعظم انه ليس بصحابي والى الشافعي انه صحابي نعم رأيت مقبولة ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس  
 الرابع اختلف فيمن اراه بعد الموت قبل الدفن كابي ذؤيب الشاعر ف قيل صحابي لان حيوة صلى الله عليه وسلم صحيحة وقيل لا فان  
 هذه الحيوة لا يتعلق بها الاحكام النبوية كالشهاد للخامس اختلف فيمن اراه قبل الوحي مؤمنا كزيد بن عمرو بن نفيل مؤمن الفترة  
 والصحيح انه ليس صحابيا وكذلك من اراه مصدا تابا نه سبعت كجبراء الراهب على ما اختاره العقلا في اماء الصحابة فقال  
 الحافظ ابو ذرعة الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر الفا من الصحابة رضى الله عنهم لما ورح من  
 الاحاديث الصحيحة والحسنة في مناقبهم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم طوبى لمن راني وامن بي وطوبى لمن راني ومن راني ولمن  
 راي من راني طوبى لهم وحسن ما يراه الطبراني وقال لا يمس النار مسلما راني او راي من راني رآه الترمذي وقال خير القرن  
 قرني رآه الحاكم وامثاله كثيرة بل قد وثر الشاء عليهم في القرآن كقوله تعالى محمد رسول الله والذي منعه اشداء على الكفار سحار بينهم  
 تربهم ركعا سجدا وقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ووجب الكف عن الطعن فيهم عطف على المناقب  
 بعد ان يطف على ما وثر كقوله عليه الصلوة والسلام لا تبوا اصحابي السب دشنام كزن فلوان احكم انفق مثل احد بضمتين اسم  
 جبل ذهب ما بلغ مد احداهم بالضم والتشديد بع الصايح بالاجماع كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل  
 العراق باختلاف الكايل والموازن في البلاد وقيل ما يملأ الكفين من الرجل المعتدل اذا مد هما ولذا يسمى مدأ ولا نصيفه النصيف  
 مكيا صغير والصغير لا حدم ويجوز ان يراد نصف المد فانه جاء النصيف النصيف بمعنى والمعنى ان علم القليل افضل عند الله من العمل الكثير  
 من غيرهم لشرف العجة والحديث رآه البخاري وسلم وابو اود والترمذي عن ابى سعيد وسلم وابن ماجه عن ابى هريرة وكقوله عليه الصلوة  
 والسلام اكرموا اصحابي الا كرام كرامى اثن فانهم خياركم جمع خير الحديث عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم  
 ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يلهم الكذب حتى ان الرجل ليخلف ولا يستخلف ويشهد ولا يستشهد هذا من سره محبوبه الجنة فليعلم الجماعة  
 فان الشيطان مع الغد وهو من الاثنين ابعدا لا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنة وسأوته سيئة فهو مؤمن رآه  
 النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله الله بالنصب على التحذير في اصحابي اى اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا جمع غرض وهو ما  
 ينصب للرعى اليه بالفارسية نشانه اى لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى فمن احبهم نجبي احبهم ما ض معلوم والضمير المرفوع الى من  
 والباء للسببية او الملازمة اى بسبب حبايى احب اصحابي وقد يزعم انه مضارع التكلم والمنسوب الى من ومن انفسهم فينفضى انفسهم و  
 المعنى على السببية ان احبهم ناش عن حبي وبنفسهم ناش عن بنفضى وعلى الملازمة ان احبهم ملازم لحبي وبنفسهم ملازم لبنفضى ومن اذا هم  
 بمد الهمزة من الايلاء فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك بكسر الشين اى يقرب ان ياخذة اى يعذبه الله سبحانه  
 والحديث رآه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله في اصحابي والله الشارح كتبه كذلك فزعم النساخر ان  
 التكرار من السهو وادرج بعض العلماء على هذا الاحاديث اشكالا وهذان الخطاب اما الى المؤمنين او الى الكفار وكلاهما مشكل اما الاول فلا منهم اصحاب



فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خياركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار الاول بوجه واحد هان للخطاب للحاضر  
في الزمان من يحى بعده ثانياً ان الخطاب لمن كان في عصره ولم يصحب بعده فخطبهم على لسان الرسل ثالثاً ان الخطاب للاطفال ثم مؤمنون  
مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابعاً ان المخاطب من لم يطل صحبة او لم يفرغ غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة  
والحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن  
عوف رضي الله عنهما حديث فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احداً من اصحابي فان احداً منكم لو انفق مثل احد ذهبا ما أدرك مد  
احداً ولا نصيفه ثم انقلت كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث  
ان علت الحكم هي الصحبة وان كان من طالت صحبة احق واليق بالحكم والاحاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فعليه  
لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه الطبراني وقال ابن عدي وقال اذا رايتهم الذين يسبوا اصحابي  
فقولوا لعنة الله على شرهم رواه الخطيب وقال لعنة الله من سب اصحابي رواه الطبراني فهذا الاحاديث تعم الصحابة كلهم ثم في مناقب كل من

ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة كعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة  
وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يصح ما يصح بالحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق  
وغيره ولنذكر بعضها بذكره قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابرؤكم خير الناس الا ان يكون نبي رواه الطبراني وقال حبان بن بكر وشكره واجب على امتي رواه  
ابن عساكر وقال ابرؤكم وعمر مني بمنزلة السبع والبصر من الرأس رواه ابو نعيم وقال لو كان بعد نبي لكان عمر بن الخطاب رواه الحاكم وقال عثمان  
ولي في الدنيا ولي في الآخرة رواه ابو يعلى وقال انما يشبه عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدي وقال النظر الى وجه علي بمادة رواه الحاكم وقال  
علي مني بمنزلة راسي من بدني رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذي وقال فضل عائشة على النساء كفضل  
الثريد على الطعان رواه البخاري وقال طلحة والزبير جارا في الجنة رواه الترمذي وما وقع بينهم اي بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل و  
حرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلي رضي الله عنهما في ارض بني النضير خلافة عمر رضي الله عنه فله محامل اي مواضع حمل  
وزناويلات والمحمل انهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم والمخطئ في الاجتهاد غير ما خذ بل ما جوب  
هكذا جرت عادة السلف الصالحين مجمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وما ملأت الرافض به افواههم نزاع فاطمة رضي الله عنها  
مع ابي بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال  
لا نرث ولا نترك ما تركنا صدقة ولم يتفرد بروايته بل صدقة في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف  
واصحاب المؤمنين وايضاً ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب ذلك منها فساها البيت فلم يتم نصاب الشهود فما فعل ابو بكر رضي الله  
عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه في خلافة وصح من عظماء اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابو بكر رضي الله عنه  
حق وان ابا بكر وقف على باب فاطمة حتى رضيت وامام يروي من ابا بكر اراد ان يعطيها حقها فامتنع عشران عمر رضي الله عنها حتى اسقطت الولد  
وماتت فمن اكاذيب الرافض فيهم والطعن فيهم ان كان ما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اي نسبتها الى الزنا

اما هذا الله تعالى كما يقول الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور ولا يفد عتة وفسق وقد اختلف  
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم وارضاهم فافتي بعضهم بان سب الشيعين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بانه  
 يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بانه لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهما التعذيب على حسب اى القاضى وبالجملة لم  
 ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واخراجه جمع حزب بالكسر هو الجماعة لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام  
 عطف تفسير وهو امير المؤمنين على رضي الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى ان السارح قصر ما في حق هذا الصحابي حيث اكتفى بعدم جواز  
 اللعن واقول قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة ونجباءهم ومجاهدينهم ولو سلم انه من صفارهم فلا شك  
 فانه دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضي الله عنهم بل قد روي بمخضوص احاديث كقوله عليه الصلوة  
 والسلام اللهم اجعله هاديا ومهديا واهد به سبيلك الترمذي وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية للحساب الكتاب فانه العذاب  
 ثم اذ احمد ما قيل من انه لم يثبت ففضل حديث فحل نظروا السلف يغضبون من سب وطعن وقيل لابن عباس ان معاوية  
 صلى التوركة واحدة قال دعه فانه فقيه صحيح رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخاري وسب جل عند خليفة الراشد عمر بن عبد العزيز  
 بخلافه وقال اخيرا امير المؤمنين يزيد فجلده وقيل للامام الجليل عبد الله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما قال  
 غبار فرس معاوية اذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضي عياض المالكي في الشفاء قال مالك من شتم  
 احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر وعثمان او معاوية او عمر بن العاص فان قال كائنا على كفر وضلال قتل ان  
 شتمهم بغير هذا من مشائمة الناس بكل نكالا شديدا انتهى وقد الفنا في هذا الباب رسالة وسميناها الناهية عن ذم معاوية واما اختلفوا  
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامم بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول وما يحكى ان  
 النبي صلى الله عليه واله وسلم ابصر معاوية يحمل فقال اهل الجنة يحمل النار فوضع وكذا ما ذكره الشيعة انه راها فقال هما في النار ذلك لانه ولد  
 في او اخر خلافة عثمان رضي الله عنه ثم انه قد روي عنه امور اخر منكورة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضي الله  
 عنهم حتى ذكر في الخلاصة كتاب معتمد الفقهاء للنفى وغيره كاحياء العلوم للغزالي اسم لا يجوز اللعن عليه ولا على المجاهر بن يوسف هذا ترقى  
 من الظالم الاكظم والمجاهر من بني ثقيف اهل الطائف واما فارغة بن همام كانت تحت الحارث بن كلثة طبيب العرب ندخل عليها صبيا  
 وهي تحمل الانسان فطلقها فقالت ما الذنب قال انا كنت صبا فانت حريصة وانما خللت من طعام الباردة فقذرة فقالت تخللت  
 من شطايا السوال ثم تزوجها يوسف فولدت للمجاهر لا بد له ولا يبرجون حيوة فظهر الشيطان فشق دبره وسقاه الدم فعاش فاستعمل عبد الملك  
 ابن مهران ملك بني امية على العراق والمجاهر فظلم ظلما شديدا وقتل الوفا كثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين في الزهاد والصالحين  
 وكان يجند عذبا بالمال لا يستر فرقة من الحر والبرد ولذات فيه خلان لا يحصون وطلب سعيد بن جبيرة التابعي للجليل من مصافة بعيدة و  
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال  
 ايما تولوا فثم وجه الله قال اطر حرة على الارض منكوسا قال منها خلقكم وفيها نعيدكم فقتله دعا عليه سعيد عند قتله يستطع قتل احد بعد



ولم يمش الا خمسة عشر يوماً وكان اذا نام استيقظ فرغاً وقال اخذني سعيد بن مه وعمر بن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة معلقة فقلت ما انت قال انا الحجاج قد مت على يد الله فوجدت شد يد العقاب فقتلني بكل قتلته فاهلها انا موقوف بين يدي الله فانظروا ما ينتظر الموحدين وعز الله الخواشي قال ايت الحجاج بحال سيئة فسأله فقال ما قتلت احدا الا قتلتني بما قتلت ثم مه قال ثم امرني بالنازلت ثم قال ارجي ما يرجواهل لا اله الا الله ذكرهما السيوطي في شفاء الصدر لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهي عن لعن المصلين قال القاري الهري وسرد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يصلي الى الكعبة وجعل هذا من علاقات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولان الصلوة اعظم شعائر الايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكمل بحجتنا فذلك المسلم الذي ذلته الله وذمه رسول الله صلى الله عليه وآله والحجاري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادراً للوقوع جداً فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيحتمل انه علم موته على الكفر فهنا وجه اخر اصح واوجب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهداً لن تخلفني فانما انا بشر فاني المومنين اذيتة ارشمتة اولعنته ارجلته فاجعلها له صلوة وزكوة وقربة تقرب بها اليك يوم القيمة ثم اه مسلم فلعنه على المؤمن رحمة عليه وطهارة واجزله فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس بما يقصد معناه بل هو مما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يدك ولكن لما كان ظاهرة طرداً عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتاباً سماه الدرر على المنعصب العنيد الماثر عن دم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستنداً بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضي ابو يعلى مستنداً بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظلم اخافه الله تعالى شأنه وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشاً الى مدينة حتى قتلوا اهلها وظهر الظلم عظيمًا وتسمى هذه الواقعة وقعة الخوذة لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر قولنا انما كفر حيدر امر يقتل الحسين فيه بحيث لان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامر بالقتل ليس رضاً به والا لكان كل امر بالمعصية كافراً وانفقوا على جواز اللعن على من قتلوا وامر به او اجازة ورضى به اما من قتل فلقوله تعالى من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلا نه شريك القاتل في الاثم واما من اجاز ورضى فلان الرضا بالمعصية كفر وايضاً قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتله الامر والراضي به مؤذي ظالم وعندنا فيه بحيث لانه ان اراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير ممنوعة الا فيمن رضى ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط القتاد وان ازيد اللعن بالوصف العام بالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جواز اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما استحققه والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه استنباطه اى سريرة بذلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان تفصيلاً احاداً وانكر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلاً ولا يحسن ان يقال امر يقتل او رضى به لانه لا يحسن نسبة مؤمن الى كبيرة او كفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد على مسافة شهيرة هاباً ورجعاً فلا يمكن ان ياتي امره في ذلك الزمن القليل سوى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال زرععت لي العداوة في قلب كل برو فاجرو قال رحلك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلتك رجل لم يعرف حق الرحم  
فحقن لا تتوقف في شأنه أي في تغير فعله بل نجزم بأنه تغير الفعل أولا نتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجوازه بل نتوقف في إيمانه أي في  
موته على الإيمان بناء على أن كفره بالرضا والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر لا الرضا والاستبشار إنما يكون  
كفرا إذا كان بالمعصية من حيث هي معصية وأما العداوة الدينية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعدائه أي جنوده  
الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى أن السارح بنو كل من على جواز لعن الفاسق وإن لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف  
التحقيق وأعلم أنه كثرة الاختلاف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو أن اللعن ثلاثة أقسام أحدها اللعن بالوصف العام الوارد في  
الشرع نحو لعن الله على الكفار إليهم وهذا جارح حتى أنه قد صح في بعض الصغائر كقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله الواشيات المستوثقات  
رأه الشيخان وقوله عليه السلام لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رأه البخاري بل في بعض المكروهات  
أي كقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رأه أحمد ثانياً اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر بأخبار الشارع  
كفرعون وأبي جهل وأبي لهب وأبي بن خلف وأبي بن خلف لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سواه كان حياً أو ميتاً وكان بحسب الظاهر مؤمناً أو  
كافراً الجواز أن يوفق الله سبحانه الكافر للإسلام وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرم أحد اللهم العن أباسفیان  
اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم  
فإنهم ظالمون فتب عليهم عليهم كلفه رأه البخاري وكان هذا اللعن قبل أن ينزل النهي عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم أن السارح  
نهي عن اللعن وشد عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعناً رأه الترمذي وقال لا تلقوا لعنة الله على الجاهل أو د وقال من لعن شيئاً  
ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه رأه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص المعين على الكفر فوجب ألا تقتصر عليهما  
وبقي القسم الثالث فخطأ أو لا سيما إذا كان الشخص مؤمناً بحسب الظاهر لقوله عليه الصلاة والسلام بسباب المسلم فسوقاً رأه البخاري  
قوله عليه الصلاة والسلام لعن المؤمن يقتله كراهه مسلم ولا سيما إذا مات لقوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى  
ما قد موأه البخاري وبهذا ظهر أن استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وإن معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجوز  
لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من  
الخوارج نعم تغير أفعاله مشهور وحب أهل البيت واجب لكن النهي عن لعنهم ليس للمقصود في جبهتهم بل لقواعد الشرع والله تعالى أعلم  
تَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ الْمُبَشَّرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجَنَّةِ حَيْثُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ  
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة  
وقد مر أحوالهم وسعيد بن زيد في الجنة أحد السابقين إلى الإسلام بإرشاد أبي بكر رضي الله عنه وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة أحد قداماء  
الصحابية واشتهر بهذا عن الدنيا واسماه النبي صلى الله عليه وسلم أمين هذه الأمانة كما في الصحيحين وهو كراههم من قرئش والحديث  
رأه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف وابن ماجه عن سعيد بن زيد وكذا تشهد بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم



من خد يجرى رضى الله عنها وكانت أكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله ولم تستأثره والحسن والحسين رضى الله عنهما لما ورد في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على أنها أفضل من عائشة رضى الله عنها وغيرها من النساء رضى الله عنهن وقال بعضهم عائشة أفضل لقوله عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان وذهب بعضهم إلى المسألة وبعضهم إلى التوقف وإن الحسن والحسين سيلا شباب أهل الجنة بالقهر والتخفيف جمع شباب وهو اسم لسر الشاة أيضا والخلفاء الأربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم وهذا حديث حذيفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال إن هذا ملك لم ينزل الأرض قط قبل هذا الليلة استاذن ربها أن يسلم على ويبشرني بأن ناطمة سيدة نساء أهل الجنة وإن الحسن والحسين سيلا شباب أهل الجنة رواه الترمذي وفي كلام الشافعي على من زعم أن البشارة خاصة بالعشرة ومن نظره الأحاديث وجد كثيرا من الأشخاص المبشرين كحدثيجة وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وأم سليم وأنصارته وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر سلمان الفارسي وثابت بن قيس بن شماس وصهيب رضى الله عنهم وأهل الباعث على اشتها العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد أو لقصو الشيعة عن معرفة حقهم وسائر الصحابة أي بقيتهم أو جميعهم لا يذكرون إلا بخير ولو روي عنهم أمم موسومة كعائشة وعمر بن العاص ومغيرة بن شعبه ولبس بزار طاعة ويحل أمهم على اجتهدهم بل الأفضل السكوت عن ذكرها حفظ الدين عن الوسواس فإن أنكار على واحد منهم ثلثة في الأيمان ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صرح بالبشارة بالجنة لأصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة وثلاثة عشر ولا أصحاب بيعة الرضوان وهم ألف وأربعمائة بل جاء البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمر النار مسلما رواه الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار لأحد بعينه حتى أن صبييا من أنصاره توفي فقالت عائشة رضى الله عنها من عصا خير الجنة فأنكر عليها النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من أهل الجنة وإن الكافرين من أهل النار وتروى أي تعتقد المشعة على الخفين في الحضر بفتحين الوطن لخصم الشخص عند أهل السيرة لأن ما في الكتاب من زيادة على الكتاب لأن ما في القرآن هو غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بأجاء الأصوليين كوجوب الجائع في تحليل المطلقة ثلثا بحديث العيلة مع أن المذكور في القرآن حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جئنا الإمام الشافعي الزيادة بخبر الواحد أيضا ولذا قال بان قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة إلا بقراءة الكتاب مع أن الحق سبحانه قال فاقروا ما تيسر من القرآن وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب أيضا لأن قوله تعالى واسموا برؤسكم وأرجلكم تروى بالنصب الجرو كلاهما صحيح وقد عرف بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجرو على مسح الخف والنصب على غسل الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة أنكروا المسح على الخفين أرجو المسح على الرجلين عملا بقراءة الجرو أنكارا لقراءة النصب أو لأن الروايات بمعنى وهو باطل للأحاديث الصحيحة في أسباغ غسل الرجلين وسئل علي بن أبي طالب رضى الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح بن هانئ قال أتيت عائشة أسأله عن المسح على الخفين فقالت عليك يا بن أبي طالب فله فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر يوما وليلة للمقيم رأه مسام والنسائي وابن ماجة وهذا الحديث ظهر ان ما روى عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضوانه عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكرة بالهاء وهو صحابي من ثقيف اسمه نفع بن حارث او مسرور ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر فنزل ابو بكرة من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الحبل لاخراج الدلو من البئر فكانه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكرة وصحفه النسائي بحذف التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي حديث ابي بكر رضي الله عنهما ويحيى بان الحديث الفعلي اقوى من القول وهذا السؤال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلاننا لا نسلم ان الاول فعلى ثم لا نسلم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال ارخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل و كلاهما للتصحيح لما في ثلاثة ايام ولياليهن للمقيم

يوما وليلة اذا نظم قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف المبالغة للإشارة الى ان المراد الطهارة الكاملة فليس خفي ان يمسح عليهما في محل النصب على ان مفعول رخص والحديث رأه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح نفر من الصحابة يرون المسح على الخفين يختم ان يكون من الراي بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب بنو واحدة من تصرف النسخ اولان اهل الخط يكتفون في مثله بواو واحدة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمسح على الخفين ولهذا اي لكثرة رواية حديث المسح وقيل الفهري ارجع الى القول الحسن وهو تفصيل بلا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يزد به على الكتاب قال ابو حنيفة سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جازني فيه مثل ضوء النهار اى الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جازني فيه الدليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي ابو الحسن من اعظم علماء الاصول على مذاهب الخفية من فقهاء العراق الى اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لا تثار اى الاحاديث التي جاءت فيه في حيز التواتر اى في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم رأه فجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف يكفر منكروها بالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجاء من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهري انه هو انس بن مالك بن النضر الا نصارى للفرجى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان اوتسعة وخمسة عشر سنين وقالت ام ام سليم يا رسول الله انس خادمك فادع له فدعاه بالبركة فبورك في الدين والدنيا فمن الاول كثرة رواية الحديث ومن الثاني ان نخل كانت تثر في السنة مرتين كان من الاغنياء المكثرين واولة يزيد بن علي المائة وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب الى بصرة ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احدى وتسعين رضي الله عنه وورما يقع في القلب ان المسؤل مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عز السنة والجماعة



فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تطعن في الخنتين عثمان وعلى رضي الله عنهما والخن زوجه البنت وتحم على الخنتين وهذا اهتمام بامور الثلاثة والا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها ولعل اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين او لما ضل فيها واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الغسل افضل ام المسح على هذا ما حدها ان الغسل افضل لانه عزيمية والمسح رخصة وهو من هب الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيا فان المسح افضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثا فانها اختلفا في انهما متساويان وهو مختار المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يتكلف نزعا ولباسا بل اذا توضأ وهو غير لابسهما غسل وان توضأ وهو لابسهما مسح ولم يفرق ولا يفرق ثم ينيذ التمر وهو ان ينيذ اي يطهره والنبذ بالفارسية انما هو من هذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويحجب بان لا تجعل المضارع في تاويل المصداق في جميع المواضع بل في بعضها والمتمم تقدير المضاف اما في البتة او في الخبر اي عمل ان ينيذ و هو ذنب تمر او زبيب هو العنب اليابس وبالفارسية موزة وهو مبنى على ان مراد المم هو ينيذ التمر والزبيب كلاهما ولكنه اكتفى بالتمر من باب ذكر الخاص ارادة العام او من باب حذف المعطوف لقوله تعالى سرايل تقيم الحراي والبرود والماء فيجعل في اناء من خذ فتفتحين الاناء من الطين المطبوخ وبالفارسية سفال والجعل تفسير للنبذ فانهم فيحدث فيه في الماء ليع بالذال المعجمة والعين المهملة سوخن وبالذال المهملة والعين المعجمة كزیدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في القفاح بالضم والتشديد شراب يتخذ من اللبوب كالحنطة والشعير والذقة وكان منى عز ذلك اي النبيذ في بدء الاسلام اراد بد غلبته وهذا بمدينة فلا يروى ان بدء الاسلام كان بمكة ولم يجرب بها خمر ولا ينيذ لما كانت الجوار بالضم جمع جرة بالفتح وهو اناء من الخزف وبالفارسية سبواو في الخزف الاواني جمع الله والخم جمع خمر لانها انواع غريبة وعنابية ولا يبيدكم ولي في درجته الانبياء في القرب الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون ما مودون من خوف الخائفة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم اذله الشيطان فاضل عن الايمان كبلعم بن باعور وصيصا الراهب بل كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد هم الانبياء وثانيا بان الانبياء موصوفون بجميع هذه الكمالات بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهو بل الآية في شأن يوم القيمة مكرمون بالوحى مشاهدة الملك اقلت قد هم مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قلت هذا نادى الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرين ان السامر والساحر راي جبرئيل راكبا على الفرس عند غرق فرعون فقبض من تراب حافر فرس فجعل في بطن البعل فصارت له خوار قلت الساحر يتخلق باخلاق الشياطين وينصغر بمزاجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذه رؤية من مودة بخلاف رؤية النبي الملك ما مودون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بقصر الهمة وقد هاهنا الخلق مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والانس اقلت الولي ايضا يرشد الانام قلت ارشاد النبي اعظم من ارشاده اصنافا مضاعفة بل لا يبلغ الولي الرشد الا بارشاد النبي لا يكمل الاكمال متابعتة والاستفاضة من جنابه بعد الاتصاف بكمالات الاولياء بعد بمعنى مع ويجوز ان يكون على ظاهره لما تقرر من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فانتقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر ضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر لو استدل به الاجماع وكون افضلية النبي من

ضروريات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضي الله عنه يسأوي الانبياء لقوله عليه الصلوة  
 والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علي وإلى نوح في تقواه وإلى ابراهيم في حمله وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن أبي طالب  
 رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تنويه وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلى الله عليه وسلم نعم قد يقع تردد  
 في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بانه افضل من الولي الذي ليس بنبي اعلم ان بعض  
 المشائخ الصوفية قدس سره بعد اتفاقهم على ان النبي افضل من الولي اختلفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فقول الولاية افضل بوجه احدها  
 انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانياً ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان كمالات  
 اولياء الامة من آثار ولاية النبي بعد موته ثالثاً ان الولاية كمال باطني والنبوة كمال ظاهري والكمال الباطني اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته  
 لانها صفة لا يشارك فيها غيره وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وهذا التحقيق ظاهري معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل  
 من النبوة وانما دفع عنهم تشييع العلماء نعم الافضل ان لا يطلق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته ان قلت قد حكى عن القطب الاعظم  
 عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز انه قال خضنا بحر ادق الانبياء على ساحله قلت اراد الاحوال التي لا يحسن صدورها عن الانبياء كالزوجة  
 والرقص والشطريات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنهم بتوسيع بواطنهم وكانت تجري فيهم بحار العشق والذوق لا يغلب عليهم الاحوال المحزنة  
 فيداهم اهل مكانة وكرامة وقد لا يحفظ افعالهم لا يستحسنه العوام ولا يصلي العبد ما دام عاقلاً بالغاً الى حيث يسقط عنه الامر والنهي اي  
 مقام سقوطهما عنهم للطبقات اللاحقة والتكاليف يعنى ان نصوص الامر والنهي وحرمت عامة لكل عاقل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط  
 انكار لعمومها واجماع المجتهدين على ذلك اي على عدم السقوط وخص المجتهدين بامتناعه الى ان المعتبر هو اجماعهم وذهب بعض المباهجين بالضم  
 جمع مباهج منسوب الى المباحر وهم قوم ابا حوا المحرفات من الحرف والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاته قلبه واختار الايمان على الكفر من غير  
 نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى الناس بارتكاب الكبائر ويقرّب من هذا المذهب من ذهب المرتبة قالوا لا يضر مع الايمان معصية  
 كما لا يضر مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفرّد في كماله للحق سبحانه واستدل المباهجة  
 بقوله تعالى واعبدك حتى ياتيك اليقين والجواب ان المفسرين اجتمعوا على ان المراد باليقين الموت فالاية لنا علينا وهذا كفر لا ينافي النصوص  
 والاجماع وضلال فان الحمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً جيب الله صلى الله عليه وآله وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم و  
 الحمل فانهم يأتون بتلك الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة  
 مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى الرضا لمحسننا ضعفان من الثواب ولمسيئنا كفلان من العذاب وقد فرض  
 على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرضوء لكل صلوة وقيام الليل وجازله صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب  
 الله تعالى عبداً لم يضرب ذنباً لم يجبد القاري الهرري لهذا الحديث فخر عجماء حوصه عليه وقال روى في معناه حديث ابي سعيد عن النبي  
 صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمل واذا سخط على العبد اشى عليه بسبعة اصناف  
 من الشر لم يعمل رآه احمد ابن حنبل ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فعناه انه عصمه من الذنوب المحفوظ من ان يترك



ذنباً فلم يلحقه ضرر هالاً نه فرغ ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تحجر الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب لا يبدى ليس بضر  
 ان قلت قال في تحفة البصرة عن الشيخ قزوين الكبير المصري قال قيل لي مرات انك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا يطيق ذلك  
 كلني شيئاً آخر قلت كان ذلك امتحاناً ولكن كان من المتسكين بالشرعية فلم يخطأ ان قلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف  
 اجيب بان المحققين منهم فسر التكليف بالكلفة بمعنى المشقة والمعنى ان العارف لا يجبر من العبادة مشقة بل يتلذذ فيها والنصوص  
 جمع نص وهو في اللغة القطع وفي اصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب  
 السنة من بيانية تحمل على ظواهرها أي على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل  
 الاسلام فإلم يصرف عنها أي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او إجماع او نص قاطع كما في الآيات التي تشترطوا بها بالجملة و  
 الجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يدا الله فوق أيديهم ونحو ذلك كالمجئ في قوله تعالى جاد بك وللك صفا و  
 الدليل القطعي هو ان الجملة والجسمية تنا في الوجوب الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كمثله شيء لا يقال هذه أي آيات الجملة والجسمية ليست  
 من النص بل من المتشابه هذا السؤال مبنى على معنى آخر للنص على مصطلح الأصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظاهري معناه اربعة اقسام  
 ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه كما حيث اللفظ بل لان المتكلم ساء الكلام لهذا  
 المراد بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في المحل المحرمة ونص في التفرقة بين البيع والربوا لانه نزل رد الكفار في قولهم انما البيع مثل  
 الربوا والمفسر ما بلغ في الظاهر الى ان لم يقبل التأويل كآيات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فيجوز المملوكة كلهم اجمعون والحكم لا يقبل  
 التفسير كقوله عليه السلام للجماد ما ضا الى يوم القيمة وايضاً كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومحمل ومتشابه فالخفي ما لا  
 يظهر المراد منه لغا من غير الصيغة ولا يحتاج الى التأمل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية في حق النباش العار  
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتأمل القليل ان النباش اقل جنسية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء  
 فلا يقطع وللشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تأمل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتأمل انها  
 في صفاء القوارير وبياض الفضة والمحمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فان الصلوة واللفظة  
 الداء والزكاة النماء وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كقطعات  
 اوائل السن عند جمهم السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المتشابه عند الجمهم هي الآيات والاحاديث المشعرة بالجملة والجسمية  
 وهو الاسلام وان فسرها قوم بالحمل على المجازات لا نأقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر المحكم بل ما يعم اقسام النظم من الثمانية  
 المذكورة والنظم في اصطلاح اصول لفظ الشارع واختار النظم علم اللفظ ناد بالالفاظ لمرح الشيء من الفهم على ما هو المتعارف في غير  
 اصول الفقه والعُدُولُ بنتا خبره للحاد عنها أي عن الظاهر الى معاني يدعيها أهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالفهم وهم قوم  
 ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واحل هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجها  
 الصحابة ارادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات حتى نكاح المحارم فاتبعهم

خلق كثير حتى حصل لهم شوك عظمى فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورعى انهم لما افسدوا مكة قالوا  
 كيف قول ربكم من دخل كان امنا فقال بعض العلماء معناه من دخل فامنوا ولهم القاب كثيرة فللقبيل بالاسماعيلية لاثباتهم الامانة لاسماعيل بن  
 جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولا نسبهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنة وبالقرامطة كان من اكابرهم محمد بن قزط فريته بواسط و  
 بالحرمية لباحثهم المجازم وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة آدم ونوح وايراهيم وموسى وعيسى وحمل صلى الله تعالى عليهم وسلم والمهدي  
 والاباء في كل زمان من سبعة يدبر الدين وبالباكية اذ من ثروهم بابك باذربيجان وبالحمرة للبسم للحمرة في زمان بابك وتسميتهم المسلمين  
 حميا وسما الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لقولهم الجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والدار مشقة التكليف  
 والوضوء محبة الامام والفصل تجريد العهد مع لا يرفعها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم الخفي عن عافة الخلق ويزعمون ان لهم رئيسا  
 ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويهونه للحجة وقصد هم بذلك نفى الشريعة بالكيفية لدعواهم ان جميع ما فهم العلماء من معاني النصوص غلط الخاد  
 هو في اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبور ميل وعدل عز الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا  
 للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم بحجة به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرفة الحرف وكلمة المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض  
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات  
 خفية الى دقائق تكشف على ارباب السلوك الماردين سبحانه وللحجة نعمت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة اى لا تخالف الظواهر  
 وهذا نعمت ثان للدقائق والاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله ما ذهب ومحسن العرفان المحض بالفتح الخاص والعرفان بالكسر معرفته لخلق  
 سبحانه ويصدق قول صلى الله عليه وآله وسلم لكل اية ظهرو بطن مرآة محمودة فمن ذلك قولهم وقصة طالوت انا لله تعالى امرنا بجهاد النفس  
 وهو كجالات واستلنا بالدينيا وهو كاله فرقت عبرها ولم يشرب منها او قنع منها بفرفة خلص عنها وجاهد النفس . . . . . و  
 قتلها ومن حرص عليها لم يشبع منها ولم يمكن العبق عنها ومنه قولهم في قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه انما الصفات البشرية  
 منه قولهم في قوله تعالى فاخلع نعليك انما نزلت بالدينيا والاخرة في حب الله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويجذلكم الله نفسه انه نهي عن  
 التفكير في ذاته ومنه قولهم في قوله تعالى نفروا الى الله امر بالقضاء فيه من راجع في صفهم وجد العجائب ورتد التصويص بان ينكروا احكام التي  
 دلت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اى للحديث المتواتر كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة  
 فيه بلغت من الوضوح حدا ياتي عن تاويلها بالذوق والام الرحانيين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والماول انما يكون معذرا اذا لم ينكر  
 القطعية الواضحة ككفر لكونه تكذيبا صريح بحمد الله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا وهم الرافض ككفر لانه قد نزل فعصمها  
 آيات في اول سورة النور واستحلال المعصية اعترافا كونه خلا لا صغيرة كانت او كبيرة ككفر لانه تكذيب للشارع اذ اثبت كونها معصية  
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالحرم الثاني كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ  
 مقعده من النار حديث متواتر فازعم بعض المنصوفين من جواز الوضع للترغيب والترهيب ككفر اما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور  
 في الاصول الخفية ان الاجماع على مراتب فالأولى اجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم الجمع عليه وهو قطعي كالأية والخبر المتواتر وكفر منكره ثم



الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور ويضلل  
منكرها ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يا ثم منكره ولا يفسق فاجماع الاول قطعي البواقي ظنية في  
شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي الاجماع القطعي مذاهب احدى الكفر ثانيا ليس بكفر ثالثا هو المختار  
ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غير ذلك والحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية اعم  
ان تكون بعينها كاكل الدم او بغيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف الاستحلال  
كفر ولعل المصنف اعاده لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بالمعصية والاستهانة آسان واستن فلا يشترط ان يكون على الشريعة  
كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذا الاصول اي كفر المستحل والمستهمز والمتهمز يتفرع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء  
ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالنجس للثياب والكتاب لكتاب سيوي من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه قد ثبت  
بدليل قطعي كعلم الخنزير بكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كاكل في شهر رمضان فانه حرام للوقت وكوطني الزوجة الحائض فانه حرام لعارض  
الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو للمكره التحريمي كاكل الخنازير والنخاع والخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه  
ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في الزمحين تكذيب للتشريع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه  
احتراز من الحرام الذي لم يشتر حرمته كالوشم وهو تابي للجلد ثم وضع الاثم ونحوه عليه ليدل المحل ملونا كالكاح ذو الاربعة ارجاء كالبنت  
والام والاخت او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجوع المهلك والمرضا الذي  
لا علاج له فكافر خمرين وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كاستهانة ومن استحل شرب النبيذ  
الى ان سكر كفر فانه وان كان مباهعا عند اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعاً ورأي ان رجلاً شرب النبيذ من سقاء عمرضه  
عنه فسكروا فقال انما شربت من سقائك قال انما شربت من الحديسكرك اما لو قال للحرام هذا حلالا لترويح السلعة الترويح رواج داود  
والسلعة رخت اي يرغب اليها المشتري او يحكم للجهل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او  
لا يكون صوم شهر رمضان فوضا لما شق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد اما لو قال  
ذلك قهراً فانه كفر على هذا يحمل ما قاله بعض الامتثانه من قال عند مقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى  
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه بكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر ما كان حلالا ثم حرم  
فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اي الزنا وقتل النفس ثابتة في جميع الاديان الالهية متوافقة للحكمة خبر ثان وقيل حال يعني ازدوام الحرمة  
يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت المحرمة الابدية مع قطع النظر عن الزمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر فان الحكمة  
اقتضت حرمة بالنظر الى الزمان والاشخاص ففي الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل الحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان و  
الاشخاص ولا باس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربيه والجهل بالله تعالى  
كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يلمهن وفي النوادر عن محمد الأمام الرباني صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يكفر لا ختم  
 أن يكون النهي للاستئذان ولا للتحريم ويوافق قول الأمام أبي يوسف فيمن حلف أن لا يطأ امرأته حراماً جامعها في الحيض أنه لا يحنث وكذا  
 قولهم أن الزوج الثاني إذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت للأول وهو الصحيح وقال إبراهيم بن ستم أصله أمة الخفية أن <sup>استحل</sup>  
 على زعم أن النهي ليس للتحريم لم يكفر أن استحل مع العلم بأن النهي يفيد الحرمة كفر وعندي أن هذا القول عادل وفي استئصال اللواط  
 رأيت لا يكفر على الأصح لأن تحريمها قياس على حرمة وطئ الحائض والعلّة الجامعة بالتلوث بالقدوم ثبتت بكتاب ولا يحدث متواتر الأحاديث  
 المروية فيه ضغيفة كما نقل السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا لا إجماع لأن مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والأمام مالك  
 أنه مباح استدلالاً بقوله تعالى نسأكم حرثكم فأتوا حرثكم أني شئتم وهذا القول وإن كان خطأ ظاهر لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل  
 ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية أو الدينية كالجمل والظلم والكذب والفقر الزوجية أو الولد أما وصفه بالجسمية للهجة  
 فقيل كفر قيل لا لأنه من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من الجسمية إلى أنه ثلاثة أشبار وكسمة يتلوه ونحو من الخرافات الباطلة فلا شك  
 في كفره أو تحريمه باسم من أسماء أو بأمر من أوامر كما يفعل كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثاً أو أكثر وعدة أو عيدة يكفر كذا لو تمنى أن لا يكون أي  
 لا يوجد نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أي زعم أنه لا فائدة في بعثهم أو عداوة وتخصيص القصد يدل على أنه ليس كفر على الإطلاق كما إذا  
 قال جبر عن إداء التكليفات ولكن عندي أن هذا التمني كفر على الإطلاق وكذا الوضوء على وجه الرضا ومن تكلم بالكفر أي على سبيل استهسان  
 الكفر أما إذا كان الكلام مضحكاً بلا خطر فلا كفر هكذا قال بعضهم وكذا المجلس على مكان مرتفع يجلس الواعظين وحوله جماعة يسألونه  
 مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد جمع وسادة بالكسر بالفارسية بأش وهذا الكلام يحتمل وجوهاً أحدها أن يكون ضرب الوسادة  
 بمعنى وضعها للجالس كقولهم ضربت الخيمة ثنائياً أن يكون الضرب على حقيقة كاهنة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكر لا واقعة الفتوى  
 كانت كذلك ثانياً أن الشارح لعله خاطب بين الرائيين أحدهما يضعون له الوسائد والثانية يضربونه بالخواق فاختل كلامه بما في الفصول  
 العادية هكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكورين ومعه جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالخواق كفر واجمعتهم انتهى والخواق بالفارسية  
 تازيانه يكفرون جميعاً الجالس والسائلون لا يستخفونهم بالشرع وفي العادية وكذا إذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزئ بالمذكورين القوم  
 يضحكون كفر وكذا من يتشبه بالمعلم وياخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزئ بالمعلم والقوم يضحكون كفر جميعاً انتهى  
 وكذا لو أمر جلال يكفر بالله تعالى قال الأمام أبو حنيفة يكفر لما مر أولاً أو عزم على أن يامر يكفر قال في سيرة الجناس يكفر بعزيمة عليه وكذا  
 لو لقن التلقين آمومتين لا مرتة يكفر لتبين أي لتقطع والبين من الأضداد جاء بمعنى الوصل ولا تقطع جميعاً من زوجهما فان أحد  
 الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح وهذا جملة معروفة فتولذا فتى أبو القاسم الصفار أبو جعفر الهندواني والأمام اسمعيل الزاهد البخاري  
 بعض مشائخهم قد رحمهم الله تعالى أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعاً للاحتيال وعامة مشائخنا لا يسمون ارتداداً بالفرقة وقطعوا  
 الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الأول ثم الدليل على كفر الأمر والعازم والملقن هو أن الرضاء بالكفر كفر من العلماء من لا يرى الرضاء  
 بالكفر كفر على الإطلاق بل إذا كان على وجه الاستهسان وهو معتاد شيخ الإسلام خواهرزاده وقال إذا أحب موت الظالم على الكفر لينتقم



الله منه فليس يكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله لا يستغفبه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فليل لا يكفر لاحتمال انه شكر على عدم الا فتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافذة سفر او بغير الطهارة متمدا يكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلي الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابي حنيفة وقال ركن الاسلام على السيف لا يكفر كلام شمس الامنة الخواني يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا واما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابي الليث والصد الشهيد قال الخواني لا يكفر وقال بعض المشائخ من احدث في صلوة واستحى ومضى في صلوة لم يكفر لكن يجب ان لا يقصد ركوعا ولا سجودا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفيك وكذا لو اطلق كلمة الكفر اى تكلم بها استخفا فاقاى على ان التكلم بها سهل لا بأس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقد انها كفر ظاهر لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة المشائخ انه يكفر لا يعد بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها فحرت على لسانه بلا قصد لمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا يكفر هو الصحيح عندك ثم قالوا هذا الخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما القاضى فلا يقصد في ذلك كذا في العمادية الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاوى قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر جبط حسنة ووجب اعادة الحج وتجدد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الاثبات لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على المفتي اذا كان في المسئلة وجوه تجب التكفير وجوه احد يمتنع ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية والياس من الله تعالى كفر سواء كان في الحق الجرح النبوة او الاخرية لانك لا يائس من رحمة الله بالفقر رحمة الا القوم الكفرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني اذ سمعوا من يوسف واخيه ولا تأيسوا من رحمة الله انه لا يائس من رحمة الله الا القوم الكفرون والامن من الله تعالى كفر لانك لا يائس من مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ المحرم بالعذاب بغتة بعد امهاله وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال به خفاء لان الخسران لا ينحصر في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كان اليأس تكذيب بنصوص الوعيد وانما الايش ينكر قد قاله سبحانه على احسان والامن ينكر قد تة على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون والكفر لا يباح ابد واجيب بانهم امنون عن العذاب لا عن الجلال الالهي وعندك ان الكفر هو الامن في دار التكليف اما في الاخرة فلا كما ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل للجرم بان العاصي يكون في النار ياس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى اى جزم العاصي بان العاصي في النار يائس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان وعاصيا لانه اما امن او ائس لان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا يئس بالياء اسم فاعل من ائس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلموا ائس مع ان الياء متحركة وما قبلها مفتوحة لان الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلب الياء في اسم الفاعل همزة لانه تابع لاعلال الماضي ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر مجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصلى الى الكعبة او يعتقد انها قبلة وفي

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضرديات الدين اى الامور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر من انكر شيئا من الضرديات كحدث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزيئات وفرضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهدا في الطاعات كذلك من يشر شيئا من امارات التكذيب كسجود الصنم والاهانة بامر شرعي والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامور الخفية غير الشهيرة هذا ما حققه المحققون فاحفظ قلنا هذا اى جزم المعتزلة بالعاصي في النار المطيع بان المطيع في الجنة ليس بياس وامر لا نه على تقدير العصيان لا يائس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامر ان يخذله والخذلان ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ذكره انما الكلام القائل ولا فقد من الجواب عنه ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهر الجواب عنه لا نالا نسلم اذ اعتقاد استحقاق النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم اذ اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على ذلك للاعتقاد او عدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك بوجوب الكفر خيل ان اى لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر اما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن لا كما هو هذا اى خذ هذا اتم هذا ولجميع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اى رؤية الله تعالى في الجنة او سب الشيوخ اولعنها فعلا ان ماضيان معطوفان على قال او مصدر ان معطوفان على خلق القرآن وامثال ذلك ككفر من انكر الخوض والصراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احد ما ان عدم التكفير من هب الشيخ الاشعري وانباعه من علماء الكلام وهو المردى في الملتقى عز الامام الاعظم والتكفير من هب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانيها ان الادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف دللت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان الشيوخ شرفا عظيما فمن انكر امثال ذلك فلا تصد بتركه فلا يكون من اهل القبلة ثالثها ان التكفير تهديد تغليظ وليس محمولا على ظاهرها ولا تصد بترك الكاهن بما يخبر به عن الغيب كقوله عليه الصلوة والسلام من اقر كاهنا فصدق بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم هذا كلام عبد الله بن مسعود في كراهة الحاكم بسند صحيح ولعل الشارع نسب الى الشارع لانه مذکور في ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من اقر كاهنا فصدق بما يقول او اقر امرأة حائضا او اقر امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه واله وسلم رواه احمد الترمذى وابن اود والنسائى اولان كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية يحل الرفع لكن كون التكفير محالا يجزى فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدقائق وما في الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة او العلم لكان اخصر لانها بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم العلوم وكان في العرب كنهة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له نبييا يفتح الراى المهمل وكسر الهمزة وتشديد الياء فبيل بمعنى مفعول من الرؤية اى رفيقا



من الجن يراه الرجال قال الخيال قال في الصحيح يقال يبي من الجن اي مس اللغو ان له تعلقا قريبا من الجن انتهى واصحح ما قلنا كما يظنهم على  
من تتبع الاستعلامات والجوهر كثير الوهم وتابعة بالنصب على رؤيا والتابعة حتى يتبع الرجل ويذهب معه اينما ذهب النار للنقل من  
الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجنى تابع والجنية تابعة فالتار للتاينث فيلقى الجن المسمى بالري والتابعة اليه الاخبار اما  
القار الاخبار الحالية نظاه لان الجنى يسير في اقطار الارض فيأتي بما ابصر واسمع واما الاخبار المستقبلية فقد جاز في الحديث اصحح في الخبر  
ومسلم وغيره ان الحق سبحانه يوحى الى الملكة بما قضى به من الامور المستقبلية فيتنكره تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم  
قبل ان يصيدهم الشهاب فيخاطبون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالكلمة التي يلفته من السماء هذا مختصر ما في  
الاحاديث وهو لا ذكرنا يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدل  
الامور اي يدكها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والاخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر و  
المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذا الحالية لقافية عن الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا وكذلك يكون مصدق كافرا اما  
اذا زعم انه يستدل بعلاقات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنفض على حال المريض فلا يكفر وبالحجة العلم بالغيب امر  
تقر به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد عطف على اعلام الى الاستدلال  
بالامارات اي العلامات كادفاع النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء او الهلاك والبحارين فيما  
يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانه لا يمكن معرفته الا بالوحى والهام كالقصة واشراطها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم  
الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اختلفوا في علماء ما داره النهران قول القائل عند رؤية هالة القمر هي  
دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطر اي يوجد وهذا مقول القول مدعي علم الغيب لا بعلامته كفر اما اذا استدلال بان  
الهالة تدل على رطوبة الهواء ورطوبة الهواء سبب كثرة المطر فلا كفر اعلم ان للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان  
الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضرري والعلم الاستدلال وقد نطق القرآن بنفى علمه عن سواه ثم نادى انه يعلم كفر من صدق المدعى  
كفر اما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الجرم في اليقيني والظن في الظني عند المحققين  
وهذا التحقيق ان دفع الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه كونها مدركة بالسمع او البصر او الضرورة او الدليل فاحد اخبار  
الانبياء لانها مستفادة من الوحى ومن خلق العلم الضرري فيهم او من انكشاف الكوائن على حواسهم ثانيا خبر الولي لانه مستفاد من النبي او من  
شرايا المختار ومن الهام الذي او من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وازمنع بعض الفقهاء ثانيا اخبار الحاسب بالكشف  
والنسوف لانه بدلائل هندسية قطعية رابعها اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علان استدلاليان منزكان على بعض الانبياء شعر  
اندرسا وخط الناس فيما نحن استدلال بقاعدة نبوية اصاب في الخبر خامسها خبر الكاهن لانه ما يخبره الجن عن مشاهدته او سماعه للملكة الذي  
عرفوا الكوائن المستقبلية بالوحى ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال السلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما وذكر غير واحد من  
المحققين ان التكفير خاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم النجوم مدركة بالاستقلال او يزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاشتغال

بالنجوم والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين ولا شك ان فيها اخلا لا يعقائد ضعفاء المسلمين لزعمهم ان الخبر عالم بالغيب على ان الكاهن  
يصعب ان يعلم ايمانه لاستمداده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم لم يكن بشئ اعلم ان من جملة  
ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتان متعلقتان بالمعدوم الاول ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقهم عليه  
الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفيًا الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئًا في اللغة والعرف و  
قال المعتزلة يسمى شيئًا وكلام المصنف ان يكون بيانًا للمسئلة الاولى بناء على ان الشئ مرادف الثابت وان يكون بيانًا للثانية ولذا قال  
الشارح ان اريد بالشئ الثابت المتحقق تفسيرا للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت  
وهو مختار الشارح حيث قال في اول الكتاب الشئ عند الموجد والثبوت والتحقيق والوجود والكوا والفاظ مترادفة انتهى منع بعضهم  
ترادف الشيئية والوجود وقال هما متساويان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلًا بانهم يقولون واجب الوجود ويمكن الوجود ولا يقولون  
واجب الشيئية ويمكن الشيئية وبان قولك السور موجد يفيد قولك السواد شئ لا معنى له لذا اختار صاحب المواقف التجريد لفظ  
المصادفة بدل الترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايضًا تساو بدل ترادف والمساوغة هو التصادق اعم من الترادف المساوغة  
ويمكن ان يجاب بان لا يجب قيام احد المترادفين مقام الآخر لانه يقال صلح عليه ولا يقال ما عليه والعدم يرادف النفي فكل معدوم  
فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتماما للنقل والا فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اي قول المصنف المعدوم ليس بثابت حكم  
بديهي لا يحتاج الى دليل تدنيبه عليه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانياها ان الذات الممكنة  
المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثالثها ان العدم صفة نفى والموصوف بصفة  
النفي منفي واستحسن الامدي هذا الوجه جدًا واستبقى العصب جدًا لا تصاف الموجود بالسلوب كزيد بالعبي رابعها ان ثبوت  
المعدوم ينافي كونه مقدورًا لاننا زلنا اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجد ولا معدوم والحال عند غيرهم مقدور فيلزم ان لا  
يكون الصانع قادرًا على شئ ولا موجد له لم يناف في الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان  
الماهية قسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والمتنوع وغير الثابت كشرية الباري ثانياها الثابت ويسمى المتحقق والشئ وهو اما  
موجود كالشمس واما معدوم ممكن كالحولاء الموجهة بعد سنة فالنفي عندهم انحصار من العدم والوجود انحصار من الثبوت واستدلوا  
على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احدها ان المعدومات متميزة وكل متميزة فهو ثابت في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم  
دون بعض وبعضها مقدور للبشر دون بعض واما الكبرى فلان التمايز فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة  
اليه ايجيب بانكم ان اردتم التمايز في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة او في الذهن فالثانية وبالحجة تمام المعدومات وثبوتها كلاهما  
في الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان  
الامكان ليس بثبوت بل امر اعتباري سلبى لانه سلب الضرورة الثالث انا نحكم على المعدومات احكامًا ايجابية صادقة ولا يجاب  
حكم بثبوت شئ بشئ وهذا فرع ثبوت الثبوت له ايجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولذا ذكر بعض تفريعاتهم على هذا



الأصل الأول ان الذات ازلية في غير مجموعي وتأثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذات متساوية في كونها ذاتاً وانما اختلفت بصفاتها الثالث قال ابن عياش تلك الذات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات واورث عليه الثبوت الا مكان وقال جهولهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقع بها اختلاف الذات في الجنسية كالجهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب قرياً معدوماً ومأيد سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهر المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققهم لا الخامس اختلفوا في ان الذات المعدومة هل توصف بالجمعية متعده جهولهم وقال ابو الحسين الغياط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منع اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع زعموا ان بعد العلم بان للعالم صانعاً قادراً عالماً نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا بالانصاف بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام هذه جملة ظاهرة وان اسر يد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي بفهم الالهم وفتح الفين منسوب الى اللغة مبني على تفسير الشيء بانه الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم بالالهم وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للموجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعم الموجود والمعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جهول المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيرا من الذات التي لم يتعلق بها علمونا وهذا سبب عدلهم عن المعلوم الى ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يفهم التعريف بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلمهم قصد وابعد فعميتهم من ان المعدوم مات لا تصح ان تعلم اذا العلم نسبة كابد لها من طرفين ووجه الدفع انا نخبر عن المعدوم ومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبت انها معلومة فالمرجع الى المرجع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتبني مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فقهاء العرب وتفصيل هذا البحث ان للفقهاء في تفسير الشيء اقوالاً اجد هامد هب جهول كاشاعة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا بحجاز امستدلين او لا بقوله تعالى ولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً اي موجود او ثانياً بان اهل العرف واللغة اذا قيل للموجود شيء قبله واذا قيل الموجود ليس بشيء انكروه واعترض عليهم او لا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير اذ لا قدرة على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثاني لا الاول وثانياً بقوله تعالى ولا نقولن لشيء اني فاعل ذلك غذا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤل نحو من قتل قتيلاً فله سلبه ولقنوا موتاً لم بلا الا الله وثالثاً بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه لما يؤل وبانه للبالغة في اثباتها نحو نفخ في الصور ثانياً هامد هب بعض الاشاعة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجوداً او وقت الاطلاق او قبله اربعداً وهذا ايجاد من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والأصل عدم الجواز واحتج عليه القاضي البيضاوي بانه في الأصل مصدك شاع ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الثاني موجود وكذا الشيء لان المتبادر من الشيء الوجود وكان العدم ليس بمشيئ ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمسئلة خطابية يكتفى فيها بالنظر ثالثاً مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة وهو ان الشيء هو المعلوم رابعاً

انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو محتاج من المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئاً وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابي العياش انه القديم وفي الحادث مجاز ويدفع كثرة استعماله في الحادث ان نحو ان الله على كل شيء تدبير وامثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم ان الجسم ويدفع قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله السابع قول الجهمية انه الحادث ويرد على قول ابيد - ع - الا كل شيء ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصال هذا ملخص للمذهب ولا يخفى على الخير ان هذا البحث مما لا يعظم جداه ولذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب اذ قلت ما حمل المشاعر على ايراد هذا البحث اللغوي في كتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان المعلوم ثابت ام لا ولكن لما استدال بعض المعتزلة على ثبوتهم بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشيء اذ قلت ما الفائدة في اثبات ان المعلوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات محققة وذلك لانه لو قدم الذات لم تكن محمولة للمختار منها انهم استدالوا على عموم قدرته تعالى بان المصحح للمقدورية الامكان فنسبة الذات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدورية ترسخ بلا ضرر وهذا الدليل موقوف على ان المعلوم ليس بشيء فان الذات المعدومة المتميزة عما زعم المعتزلة جازان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد المص هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قد ما المتكلمين في ترك الابحاث الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل وفي دعاء الاحياء للاموات وَصَدَقْتِهِمْ اِي صَدَقَةُ الْاَحْيَاءِ عَنْهُمْ اِي عَنْ الْاَمَوَاتِ نَفَعَتْ لَهُمْ اِي الْاَمَوَاتِ خِلَافَ الْمَعْتَزِلَةِ تمسكنا علما للخلاف احوال اى متمسكين بالانقضاء لا يتبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لانفع للدار والصدقة والجواب بوجهين احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعهما فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدر ثانياً ما انه لو كان القضاء مبطلاً للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والخرق عن السباع والافاعي وليس الدرع والاسلحة في الحرب والعلاج والاختفاء بل الطاعات والخرق عن المعاصي الى غير ذلك من الاسباب التي فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامر بها وقد يجب بالانقضاء على قسمين مبرم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيد ان دعاء الله سبحانه للزرق سرقته والا فلا وعنده نافية بحيث لا نه تعالى عالم من الازل بكل ما يقع اجماعاً نفى المثال المذكور لا بد ان يكون عالم ما به يدع غير متيق او عالم ما به لا يدع فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لا بد ان يقع ما سبق في علمه لا يتبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلاً فالقضاء كله منزلة عن التبدل وكل ما اوهم خلافة من كلام الشارع والسلف فما ول فاحظه وكل نفس رهونة بما كسبت دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا صاحب اليمين اى كلهم محبوس بعمله الا الصالحون والجواب ان المراد مجزى بعمله لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيان انه ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجه اخر ان الآية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتم ذريتهم بايمان



المحقين بهم ذريتهم يريد الحاق الابناء بآفة الآباء في الجنة وان كانوا دونهم في الصلاح هكذا فسره النبي صلى الله عليه وآله وسلم الثاني قال عكرمة انها خاصة بقوم ابراهيم وموسى الثالث قال الربيع بن انس اريد بالانسان الكافر الرابع قال الحسين بن الفضل ليس له ما سعى من طريق العدل اما من طريق الفضل فيجوز ولنا ما ذكر في الاحاديث الصحاح من الدعاء للموات فقد صح ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفق به البقيع فاستغفر لاهلها وقال امي جابر بن عبد الله في صلوة الجنازة فان احاديت الدعاء فيها متواترة المعنى وقد توارثه السلف اي اخذ التابعون عن الصحابة واتباع التابعين كالما قبل الماخوذ بالرواية نصاراجماعا من الامة في كل قرن منهم فلم يكن للموات فيه اي في الدعاء نعم لم يكن له اي للدعاء وقيل للتوارث وهو قصص معنى وقال عليه الصلاة والسلام ما من ميت يصل على عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون صفة ثمان احوال مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه بلفظ الجهول من التشفيح اي قبلت شفاعتهم في حق والحديث رواه مسلم عن انس بن مالك وعن سعد بن عبادة بفهم العين من اشرف الانصار هو الذي امرت الانصار ان يستخفوه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكنهم لما سمعوا حديث الائمة من قريش بايعوا ابابكر رضي الله عنه وفي موته خلاف فقيل كان يومئذ محموتا فلما ازدحم الناس على بيعة ابوبكر مات سعد في الارزحام وقيل لم يبايع ابابكر وخروج من المدينة حتى بال في حجر فقتله الجن وقالت في ذلك شعرا شعر - قتلتنا سيد الخوارج سعد بن عبادة - وميناها بسهين فلم نخطأ فداة . وعندى في صحة الرايتين نظرا الصحيح انه بايع ابابكر وهو اعظم عند الله من ان يقتله الجن وذكر صاحب الفتوحات المكية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر في ثياب بعض الصالحين ان يمدح الانصار سيما سعد بن عبادة وامر حسان بن ثابت الشاعر الصحابي ان ينظم مطلع القصيدة فقال حسان : شنف الها وبقلتي ومارى ؛ فعلى الدموع معولى ومشارى . فامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ياتي مقبرة كذا ويحيط فيها رجل فيعطيه القصيدة يفعل الشيخ كما امر البيت الذي قاله في سعد قوله سعد سيل عبادة انخرت به : يوم السقيفة معشر الانصار : انه قال يا رسول الله ان ام سعد يزيد نفسه ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء ولعل هذا قلنا الماء في المدينة يومئذ فحفير يدور قال هذه انت لان البيروني سماعى لام سعد رواه ابن اود والنسائي وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء يرصد البلا والصدقة تطفى الاطفاء آتش افسه كردن غضب الرب رواه ابو الشيخ عن الوهرية في تقرير الاستدلال ان الرد والاطفاء وقع عاما فيعم الداعي والمتصدق وغيرهما والحي والميت وقال عليه الصلاة والسلام ان العالم والمنعم اي طالب العلم اذا امر على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما هذا الحديث موضوع كما ذكره الحافظ جلال الدين والاحاديث والآثار في الفرق بين الحديث والآثار اقول اشهرها ان الحديث ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى المرفوع والآثار ما روى عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف يسمى الموقوف وقد يطلق الكل على الكل في هذا الباب اكثر من ان يحصى اما الاحاديث فمنها حديث ابى هريرة رفعه اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة تجارية وعلم ينتفع به ولد صالح يدعو له رواه مسلم ومنها حديث ابى سعيد الخدرى يرفع يتبع الرجل يوم القيمة من الحسنات امثال الجبال فيقول اني هذا فيقال باستغفار ولدك لك رواه الطبراني ومنها حديث ابن عباس يرفع ما الميت في قبره الاشياء الغريبة المتغوث ينتظر دعوة تلحقه من اب او ام

ادولدا وصدى وثقة فاذا الحقته كان احب اليه من الدنيا وان الله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و  
 ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رآه البيهقي واما الآثار فها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن الحسين  
 رضي الله عنهما كانا يفتقان عن علي رضي الله عنه بعد موته رآه ابن ابي شيبه ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة  
 ليلة الجمعة فاذا النابوق مشرق فيها فاذا انا بما تف يقول هذه هدية للمؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة  
 فاسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرأ فيه ما قل يا ايها الكفرون وقل هو الله احد وجعل ثوابها لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء  
 والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه واله وسلم في منامى يقول يا مالك غفر الله لك  
 بعد والنبي الذي اهديته الى امي ذلك ثواب وبني الله لك بيتا في الجنة رآه ابن البخار والله تعالى يحب الدعوات و  
 يقضو الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي  
 سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العبادة بقربة ما بعدة فالمعنى اعبدا في اثبكم و  
 يعصدا حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العبادة ثم قرأ ادعوني  
 استجب لكم رآه احمد الترمذي وابو اود والنسائي ومحمد بن الحسن بن النعمان ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من  
 اطلاق العلم على الخاص او نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة ويعصدا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله  
 صلى الله عليه واله وسلم من لم يسأل الله غضب عليه رآه محمد بن الحسن بن النعمان وكلام الشارح مبني على هذا الوجه هو المرحم المطابق لظاهر  
 اللفظ اما حديث نعمان فالجواب لليلغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادة كما جاء في حديث آخر الدعاء هو العبادة رآه الترمذي  
 ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم كطلب القدوة على سرقته او قتل او قطيعته ثم اى قطعها كطلبه وقوع  
 العداوة بين ذوى الارحام ما لم يستعمل اى في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون  
 فقال الله تعالى قد اجيبتم دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله  
 وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعمل قال يقول قد دعوت وقد دعوت  
 فلم ارجب لي فبست حسرت عندك ويدع الدعاء رآه مسلم كما في المشكوة والعجب عما ذكره على القارى في تحريم احاديث هذا الكتاب  
 ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم رآه احمد الحاكم من حديث ابى سعيد الخدري وقوله ما  
 لم يستعمل قطعة من حديث آخر رآه البخاري وسلم عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان ربكم حيي بما تركوه ثوابه  
 مشددة على وزن فعيل من الحياء والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والافقية للحياء انكسار انفعال لا يعبر منه تعالى وهكذا  
 التاويل في غضبه ضحك فرجه كريم يستحيى من عبدة اذا رفع يديه اليه للسؤال ان يرد ما صفر بال كسر الخالي يستوى فيه المذكر  
 المؤنث والمفرد والجمع لانه في الاصل مصدر والحديث رآه الترمذي وابو اود عن سلمان الفارسي واعلم ان العدة في ذلك اى ما  
 عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق النية اى العزم المحكم على الطلب كدعاء الفرقي لاهل الساحل في الحديث اذا دعا احدكم



فلا يقل اللهم اغفر لي ان شئت ولكن ليغرم رآه مسلم وخلص الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة  
ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وحسن القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر عند الدعاء شق آخر والمقصود  
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو ان ترى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل يعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يختلف  
الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضو وهذا قليل بل  
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الجزري في اول الحصن الحصين منتخبه من الاحاديث الصحيحة ومن اوكد ها اكل الحلال ولبسة في الحديث  
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب الخثر ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يمد يده الى السماء يا  
رب يارب ومطعم حرام ومشرب حرام وملبسة حرام وغذى بالحرام فاني استجاب لذلك رآه مسلم واحمد الترمذي لقول عليه الصلوة  
والسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدين ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها  
الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لانه من الله  
تفسير لغافل والمراد بهما غير الخاف مع الحق سبحانه والحديث رآه الترمذي الحاكم عن ابي هريرة رضى الله عنه وفي بعض النسخ واعلم  
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث اذ قلت قد يستجاب الدعاء مع فقد  
هذه الشرائط مع ان الشرط لا يوجد بدون الشرط قلت هي شرط لاستحقاق الداعي الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله  
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكرنا في جواب الاشكال فجوها غير  
ما ذكره الشارح احد هاتان نصوص الاجابة قد اضم فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف عائد عون اليه ان شاء  
الثاني انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدا وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه  
الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فمن ابي سعيد الخدري في رفعه ما من مسلم يدع  
بدعوة ليس فيها ثم ولا تطيعه رحم الا اعطاه الله بها احد عشر ثلث اما ان يجعل له عونه واما ان يدخرها له في الآخرة واما ان يعرف  
عنه من السوء مثلها رآه احمد واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر لمنعه للجهنم لقوله تعالى وما دعاء  
الكافرين الا في ضلل اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم للخلو  
عن العذاب الا يدعى قال الله تعالى وقال الذين في النار نخزنت جهنم ادعواكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تكت تاتيكم رسلكم  
بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلل ويدفع باز اللفظ عام وتعيينه نخزله بلا ضرورة ولا نه لا يدعوا الله تعالى  
لانه لا يعرف لانه وان اقرب وذلك لان اكثر الفرق الضالة يعترفون بحق الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة و  
الولد فقد نقص اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اول فلان الوصف بما لا يليق به انما يتلزم للجهل بصفات تعالى لا للجهل  
بذاته فكيف يقال انه لا يدعوا الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لاني استحقاقها فيجب ان يحجب الكافر بلا استحقاق  
اما رجة من الله سبحانه وابتلاء كالحال في تزيقه وتوسيع النعم عليه وما روى في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

رآه الإمام أحمد عن أنس بن مالك في محمول على كفر النعمة أي القصور في أدائها والكفران بعم الكفر والفسق والقصور والطاعات  
 وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متمرد فقد كفر وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس رب انظرني  
 أي امهلني بالحياة فقال الله تعالى أنك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين أحدهما أنه سأل المهلة إلى يوم البعث ولعله  
 أراد الحياة الأبدية إذ لم يمت بعد البعث فلم يجبه امهلني إلى النفخة الأولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني إلى يوم يبعثون  
 قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ودفع أولا بانها اجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو  
 يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت في أوله ثم يبعث في وسطه وثالثا بان نفخة الموت والبعث تقعان في يوم واحد أيام  
 الآخرة توارى ولوف سنين من الدنيا وثانيه ان معنى قوله أنك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائي لانها بسبب دعوتك  
 كما يدل عليها اسمية الجملة وتوكيدها واجيب بان خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيمة وهو الشيخ الإمام اسحق بن محمد  
 السمعيل بن زيد السمرقندي كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقال لم يكن نظره من العرش إلى الأرض إلا إلى الله عز وجل  
 وكان معاملته مع الخلق طليا لحظ ظاهرا ودورا لحظ ويضرب له المثل في العلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني  
 الدقيقة الشريفة وقد رزى العلماء كات حكمت وكان شريك الشيخ علم الهدى أبي منصور المازندراني في العلم واصطفا إلى ان فرق  
 بينهما الموت وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند وابو نصر الدبوسي وما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 من اشراط الساعة أي علاماتها جمع شرط بفتحين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طوله كساعة عند الله  
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروج الدجال بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلق والتلبيس سمي به  
 لانه يخلط الباطل والحق وقد توارت الاحاديث في خروجه وخرفت الانبياء اهمهم عن شره وهو يوحى اعدا العين يسلط الله  
 سبحانه على الأرض امتحانا للعباد ويدعي الألوهية ويظهر عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لو احييت لك مائة من اهلك  
 فهل تؤمنون باني ركب فيقول نعم فيام الشياطين بان يتصووا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير من امن به صار في سنة عيش و  
 تنعم ومن كفر به استلحقه شديدا ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحارب  
 المسلمون بالشام واميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح  
 هو الاول وقد صرح عن تميم الداري الصحابي رضي الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة ثم را فتزلوا جزيرة فوجد الانسانا  
 عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له في الخروج فاخبر تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
 صدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذلك وقد صرح ان يوحى يا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي  
 صلى الله عليه وآله وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكره الثقفي وجدت في ابن صياد وابيها ما العلامات التي ذكر لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
 وآله وسلم في الدجال وابيها ما كان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصاري يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه الظاهر الاسلام وخرج  
 البيت وتاب ومات بالمدينة وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكريين بن معاوية وقيل اخذته صاعقة القنة



في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشككة ولا شك في انه من جملة الدجالين والله سبحانه اعلم وَدَايَةَ الْأَرْضِ قال الله سبحانه  
واذا وقع القول عليهم اخرجناهم دابة من الارض تكلمهم اي اذا قرب وقوع ما وعدوا به من البعث وقد نطقت احاد الاحاديث واثبات  
الصحابه بانها تخرج من عند الكعبة بعد نزول الارض وطولها ستون ذراعاً ولها قوائم وجناحان فتسير في الارض فلا يدركها طالب  
ولا يعجزها هارب فتبيض وجه المؤمن كانه كوكب دري وتكتب بين عينه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينه كافر وتخطم  
انفذه عن ابي الزبير قال راسها كالشواذنها كالفيل وقرنها كاللايل وصدورها كاللحم ولونها كاللحم وقوائمها كالبعير بين كل مفصلين  
اثنا عشر ذراعاً والحديث المرفوع في تفصيل احوالها قليل وزعمت الشيعة ان الدابة على رضى الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث  
معه الشيعة ويحشر له ابوبكر وعمر ومعاوية رضى الله عنهم واهل السنة كلهم فيقتلهم باشد العذاب ثم يملك الارض هو والائمة  
المعصومون من ادلاء الوفا من السنين ويسمونها الرجعة ويدعون في هذا الباب اقارب من جعفر الصادق رضى الله عنه الكل  
كذب محض وهتان عظيم وَيَا جُحُوجُ وَمَا جُحُوجُ بالهمزة او الالف وقرئ بهما القرآن فقيل عريان على يفعل ومفعول من اجر النار  
اذ اشتعلت ومنع ضررها للعلية والثاني بتناويل القبيلة واختار الكسائي انهما اعميان وهما قبيلتان من اولاد يافث بن نوح عليه  
السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقي الشمالي من الارض واجسادهم عظيمة واخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد فيفسدونها حتى  
قيل كانوا ياكلون الناس فسد ذوالقرنين الملك طريقهم فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل ويروى من كثرة تناسلهم ما يتخوف فيه العقل  
وقد نطق القرآن بمجلا والحديث مفصلاً بانه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الارض ويخرجونها ويقتصر  
الناس في الجبال الى ان يهلكهم الله سبحانه وقد صرح في الحديث انهم من اهل النار ونزول عيسى عليه السلام من السماء قد صرح في  
الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء الى الارض فيقتل الدجال ويكسر صليب النصارى ولا يقبل الجزية من الكفار ويجوز  
على الايمان فلا يبقى على الارض الا دين الاسلام ويكثر المال حتى لا يقبل الصدقة احد لا يكون بين اثنين حدة ولا حديث في  
ذلك كثيرة متواترة المعنى وجاء في الحديث انه يزوجه ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري واه ابن الجوزي وبعض الامثلة في هذا الحديث  
نظر واختلاف الروايات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند احمد اربعين سنة وجمع الحفاظ ابن كثير بين الحدين  
بانه رفع السماء وله ثلث وثلاثون سنة ويمكث بعد النزول سبعا فلذلك في مسند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال  
السيوطي كنت اجمع بذلك ثم ظهر لي ان مكثه بعد النزول اربعون لان الحديث فيه رواه احمد بن عمار عن عائشة مرفوعاً الى هريزة موقوفاً والطبراني  
عن ابي هريزة وابن مسعود مرفوعاً وابن اودوان وجان عن ابي هريزة مرفوعاً والفاظه نصوص مفسرة لا تحتمل التاويل كقوله فينزل عيسى  
ابن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الارض اربعين سنة اماماً عالماً وحكماً مقسطاً رواه احمد اما حديث سبع فاما رواه مسلم ابن عبد الله بن  
عمر حدة وليس صريحاً في لبت عيسى فاللفظ هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلب فيه لكة ثم يمكث الناس بعده سبع سنين ليس  
بين اثنين عدالة ويحتمل ان يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح كما يدل عليه ثم التواخي والمعنى ان الناس بعد عيسى  
يلبثون مدة على سنين عده ثم يتغيرون وجاء في رواية انه يمكث خمساً واربعين رواه ابن الجوزي وفي نسخة كلام وان صح فلا ينافيه حديث

اربعين لان النيف كثيرا ما يجد من العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها وجاهد في الاحاديث انه يقع قريبا من  
 خرج الدابة اما قبل ما بعد قبل نغمة الصق بزوان قليل وقد صرح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر توبة الفاسق بعد وجاهد في بعض  
 الآثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعيد الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوقة  
 النسخة حتى تنوسط السماء فيموت كثير من الناس فربما ثم يكون طلوعها على الحال المعهودة والفلاسفة يأولون بتغير الاحوال العلوية وهو  
 مبنى على اصولهم الفاسدة فهو حتى خبر لقوله ما اخبركم بها ام ممكنة اخبرها الصادق فيجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الفخاري  
 حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الدال المعجمة تصفير حذفة وهي في اللغة شاة صغيرة سقاء واسيد بفتح الهمزة وكسر السين صفة من اسد الرجل  
 اذا صار كالاسد الفخاري بكسر الفين المعجمة وتخفيف الفاء وتشديد هاء غلط منسوب الى غفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه  
 وآله وسلم بقوله غفار غفرها الله تعالى مرآة مسلم وحذيفة بن اسيد بفتح السين مهمل مفتوحة حاء مهمل وقال ابو عبيد في نسبة  
 حذيفة بن امية بن اسيد اطلع بتشديد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم في غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا الحديث مرآة مسلم ونحن ننظر فقال ما تذكرون فقلنا ان كوال الساعة فقال انها لن  
 تقوم حتى ترون قبلها عشر ايات اعلامات فذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما الدخان فتلا هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان  
 مبين يملئ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيب كهيئة الزمكة واما الكافر فكمثولة السكران يخرج من منخوبة اذنية  
 ودبره مرآة محم السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصححه البخاري وسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكارا  
 شديدا وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقط فقطط اسبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان  
 من شد الجوع والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزل عيسى بن مريم ويا جوج ويا جوج وثلاثة تخسف بالضم جمع خف بالفتح وهو ان  
 ينهب الشيء في قعر الارض كالفرق في الماء خف بالشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بحزيرة العرب بحزيرة  
 الارض اليابسة في البحر من الجزر وهو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب جزيرة لا حاطة البحر الا عظم بجحوبه وبحر قلزم بغريمه بحر عمان  
 بشرقه ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبيداء موضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة  
 يبايعون خليفة راشدا وهو كارة الخلافة فيقصد عسكر الشام ليجارونه فيخسف بهم بالبيداء كما مرآة احمد الحاكم واخر ذلك اي اخر العلامات  
 العشر نازح من اليمن اليمن ارض وسيع من العرب على جنوب مكة وجاهد في رواية تخريج من فخر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل  
 البحر تطرد الناس الطرد رائدن الى محشرهم اي ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان المحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث  
 مرآة مسلم في صحيحه ابن اود والثرمذى والنسائي ازلت كيف يحشر بنو ادم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اضيقت من ذلك قلت  
 يتسع الارض بقدرته تعالى والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واثار  
 جمع اثر فيفتح اي اقوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه  
 من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهي النصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواخير



جمعة تاريخه وأصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكر فيها الوقائع الماضية والحوادث المستقبلية والمجتهد هو من يصرف الجهد والطاقة  
لادراك الحق الاعتقادي والعلمي في العقليات أي المسائل التي لا تثبت إلا بدليل عقلي غير مستنبط من الكتاب والحديث والإجماع كوجوب  
 الواجب أو يمكن اثباتها بالعقل فقط كحدث العالم واجتماع الجيوش على أن المجتهد فيها يخطئ ويصيب الاجتهاد لله بن الحسن العنبري والمجتهد لما  
 فإنه إنما أنه مصيب وليس مرادهم أن كلام القولين حتى مطابق للواقع كما اشهر عنهما فإنه جمع التقيضين ولا يقول بخلافه إلا السوفسطائية و  
 دان أن من أهل النظر بل مرادهم أن المخطئ غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركا وأبطل أهل الحق بما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 وأصحابه إجماع السلف من مقاتلة الكفار بالحكم بخلافهم فالنار من غير أن يفرقوا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هي الأمور التي لا  
يستقل العقل باثباتها الأصلية أي العقائد وأصول الفقه كعذاب القبر وكون الأمر للجواب والفرعية أي مسائل فروع الفقه كتنقاض  
الوضوء بالدم قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الأشاعرة هم أهل السنة نسبوا إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري ثم لما خالفه علماء ما وراء  
 النهر في المسائل وهم اتباع أبي منصور الماتريدي انقسم أهل السنة قسمين الأشعرية اتباع الأشعري والماتريدية اتباع الماتريدي  
 وبقي لقب الأشاعرة عما يطلق على الفريقين والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا تقاطع فيها أي ليس فيها  
 دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عما ثبت بقاطع ككراهة للتعان حرمته قد تثبت بالأحاديث الصحيحة والإجماع فالقائل بإباحة  
 مخطئ إجماع وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة من أفعال العباد حكما معيناً أم حكمه تعالى في  
المسائل الاجتهادية ما أوداه الله تعالى من التادية وهو التبليغ إليه أي المجتهد فعلى الأول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون  
كل واحد مصيباً وتحقيق هذا المقام المسألة الاجتهادية أما أن لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون و  
حينئذ أي حين إذا كان الحكم معيناً قبل الاجتهاد أما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل أو يكون وذلك الدليل على الشق الأول أما  
قطعي أو ظني نذهب إلى كل احتمال جماعة أعلم الأحتمالات أربعة الأول أنه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما رآه المجتهد هو مذهب  
 أكثر المعتزلة فالحق على هذا متعدد الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل الإطلاوع على الحكم اتفاق كالأطرايع على الدفينة والمخطئ ناجح  
 على التقب وهو رأي طائفة من الفقهاء والمكلمين الثالث أن الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه قليلاً قطعياً وهو مذهب بعض  
 المكلمين واختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العذاب فقول نعم لأن الدليل قطعي وقيل لا لخفاء الرابع أن الحكم معين والدليل عليه  
 ظني وهو مذهب المحققين كما قال الشارح والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظني أن وجدة أي الدليل المجتهد أصاب في الحكم وأن  
 فقرة أي لم يجر أخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابتة أي أصابة الحكم لغرضه وخفاءه فلذلك أي للغرض كان المخطئ معذوراً  
 وذكر بعض المحققين هذا إذا لم يكن الصواب واضحاً وان وضحه فهو معاتب بترك المبالغة في السعي بل ما جازي كما في الحديث الصحيح  
 فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بأثم بخلاف المذهب الثالث وأما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء أو انتهاء أي بالنظر إلى  
 الدليل والحكم جميعاً وإلى مذهب بعض المشائخ وهو حجة الشارح إلى منصور ويستدل عليه برحمة ضيعتين أحدهما إطلاق الخطأ في  
 الحديث بإزالة تخصيصه بالحكم ثانيهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه في أسارى الكفار يؤمرون بقتلهم فقال عمر أقتلهم وقال أبو بكر رضي

خذ الفدية وخرم ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر فنزل لو كان كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم عذاب عظيم فقال  
 النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب ما نجا إلا عمر ولو كان المجتهد مصيباً من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب أو انتفاء  
 فقط أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وأصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه أي قانونه مستجوعاً لشرائطه كما يجاب الصغير وكلية  
 الكبرى في الشكل الأول وأركان من الأصغر والكبر والحد الأوسط فإني بما كلف به من الاعتبار وذلك في قوله تعالى فاعتبروا يا أولي  
 الأبصار فإن الآية أمرية بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة .....  
 لأن هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال أبو حنيفة كل مجتهد مصيب  
 وللحق عند الله واحد فإن المجتهد لو لم يكن مصيباً في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين أحدهما قصة داود وسليمان  
 عليهما السلام إذ سمي عمل كل منهما حكماً وعلماً لكن خص سليمان بأصانة المطلوب ثانيهما أن تصنيف الأجر يدل على أنه مصيب من  
 وجه دون وجه والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجه الأول قوله تعالى ففهمنا سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان إذ  
 يحكمان في الحرب إذ نفشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمنا سليمان وكلا آيتين حكماً وعلماً فقول داود منصوب  
 بذكر الظرف بدل منهما والحرب كان زرعاً أو غنماً نفشت تفرقت فيه واكتة ليلاً شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام  
 بالغنم لأصحاب الحرب وكان قيمتها على التساوي فقال سليمان وهود واحد عشرين غير هذا ارفق بالفريقين وهوان يدفع  
 الغنم إلى أهل الحرب فينتفعوا بالبائس وشعرها والحرب إلى أهل الغنم ليصلحوا حتى يبعوا إلى ما كان عليه ثم يرد كل منهما على الآخر  
 فرجع داود إلى قوله والضمير للحكمة وهي معهودة وإن لم تكن مذكورة أو للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص  
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهاديين صواباً لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر حجة لأن كلا منهما أصاب الحكم  
 حينئذ وفهمه وليس هذا قولاً بالمفهوم المخالف بل احتجاجاً بأسلوب الكلام ثم الدليل مبني على أن الأنبياء وعليهم السلام يجتهدون  
 وأنهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو من باب الجاهلية لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقصة داود وأسرى بل ولكنهم لا يقررون  
 على الخطأ لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف قوم في إيراد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى وجماعة في الثاني لأن الآية  
 ماضية باتباعهم فيلزم الأمر باتباع الخطأ واعتراض على هذا الدليل بوجهين الأول أنه يحتمل أن يكون الحكماء بالوحى والثاني ناسخاً للاول  
 وإنما خص سليمان بالتفهم لأنه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني أنه يحتمل أن يكون كل من الحكمين صواباً ولكن حكم سليمان  
 أصوب الثاني الأحاديث والآثار الدالة على ترجيح الاجتهاديين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى وإن كان تفصيلاً  
 أحاداً أو قيداً بالتواتر لا يعمها لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الأصول كذا في التلويح وعندنا في بلوغها حد التواتر بحيث وكذا في  
 قطعية الدليل الأول وكذا في قطعية المسئلة وللحق المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون القطع خوط القتاد وقال عليه الصلوة والسلام  
 ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلاً اختصم إلى النبي صلى  
 الله عليه وسلم فقال لعمر افض بيننا قال افضي وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبحت فلك عشرة اجح وان اخطأت اخطأت



فلك اجراء الحكم وصحة وفي حديث اخر جعل اي جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فخطأ فله اجر واحد واه البخاري والجمهورين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالمجعة والفار من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثرهم ارمدا من هيب الخنفية عليه وقال حنيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وقال تمسكوا بعروة وقال لو كنت مؤمرا من غير مشورة لأمرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النجباء والوقياء والاخاديش الاربعة للترمذي وكان يحمل نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطموه وكان يقول ما من آية الا وانا اعلم انها لم تزلت وكيف نزلت ولو علمت ان احدا اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة مناقبه لا تحصى بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وما روى ان عثمان رضي الله عنه ضرب لا متناعه عن تسليم مصنفه فمن مفتريات الرافض ان اصبحت لمز الله تعالى اي من فضله وارشاده والا للمنى من الشيطان اي من قصوى في الاجتهاد وازلال الشيطان وهذا الاثر في احمد الترمذي والحاكم وصحاه وقد اشهر تخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات ومنها ابن عباس بن عبد المطلب قال بالعول في الغرائض وتبعه الصحابة وانكروا ابنه قال والذي احصى رمل عالج عن الم يجعل في شيء نصفاً وثلاثين ومنها ابن عباس قال يحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لو حمتك بجارية دارك ومنها ابن زيد بن ثابت قال الاب يحب الاخرة كالابن وابن الابن والجد لا يحبهم فقال ابن عباس الا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن كالابن ولا يجعل للجد كلاب ومنها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى زوجها لان المذكور في البقرة ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عدة الحامل وضع الحمل فقال علي رضي الله تعالى عنه عدتها بعد الاجلين وقال ابن مسعود من شاء باهلت ان سوت الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب منع اباه هزيمة عن الانشاء لما رآه يخطي في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس هو اثبات الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علته جامعة بينهما كما ثبتت الحرق في الاقيون اعتبارا بالحرق بسبب السكر وهو اعلم ابواب الاجتهاد منظم للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالشرعية هو الله تعالى والثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما الاول فلان القياس عند الخصم مثبت لا يظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بنود الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد اقلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد اباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت

فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان تصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطي اي المنع وهو يعم الحومة والكراهة والا باحتصاص الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالصلوة فريضة على كل شخص وللغير حرام على كل شخص وهكذا سائر الأحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهادية ايضا عامة لجميع الأشخاص  
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلاً حراماً على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحاً على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم  
اتصاف شربه بالحرمه والاباحه معاً وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلع الشمس في خلالها صحيحة لفتوى  
اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وبسته لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل  
على نظر لان عدم التفرقة في الأحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الأحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالشارح في  
التلويح الى وجه آخر وتقريره لو كان كل مجتهد مصيباً لزم للمجتهدين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العامي بمجتهدين  
حنفياً وشافعيّاً فانه الاول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يبق عمل هذا العامي على شيء من الحل والحرمه حتى يلزمه الاستقرار عليه لم  
يتوجه احد هما عند حتى يقلده وحده فيكون النبيذ عليه حراماً وحلالاً معاً في الواقع وهذا محال ولما تحقق هذه الأدلة وللجواب  
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب ولحق متقد بوجه من هذا لو كان الحق واحداً لزم  
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد قد يكون مأموراً بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب باننا لانعلم انه مأمور  
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنها ان المصلين يتجهون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرن بالاعادة بعد طهر القبلة اجماعاً اجيب بان  
الشارح جعل قبلة المحترى حجة تحرية فقد روي انه نزل في ذلك ايما تولوا فتم وجه الله في شرح التفسير قيل هو شرح للتوضيح لا للتفسير للجواب  
انه شرح لها معاً كما يظم للناظر فيه ويشهد له كلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله اهتمت ازانصف الشرح بحيث يصير  
المتن مشروحاً ويزيل الشرح بياناً ووضوحاً ورُسل البشر اى انبياءهم من ذكوا لخاص و ارادة العلم والظاهر ان راي المع منسأواة الرسول  
والنبي كالشارح افضل من رسل الملكة هم الذين ياخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلفونه سائر الملكة وفي التنزيل الله يصطف  
من الملكة رسلا ومن الناس ورسل الملكة افضل من عامة البشر اراد بهم الاولياء والصالحاء اما الفساق فهم كالبهائم وعامة  
البشر افضل من عامة الملكة اما تفضيل رسل الملكة على عامة البشر فالاجماع بل بالضرورة قال بعض المحشين ارادة الضرورة  
الدينية اى لا يحتاج شئ الى دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسل البشر على رسل الملكة وعامة البشر على عامة الملكة فلوجه الاول ان الله  
تعالى امر الملكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشارة الى الجواب عما قيل ان السجود لا يدل على الافضلية اما اولاً فلا ينبغي  
ان يكون السجود المأمور به سبحانه وادم كالقبلة والمحراب فلا يلزم افضلية والا لزم كون الكعبة افضل من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما  
ثانياً فلا ينبغي ان يكون السجود في عرف الملكة كالسلام في عرفنا واما ثالثاً فلا ينبغي ان يكون السجود امتحاناً للطيع والعاصي لا تكريماً لادم عليه  
السلام بل دليل قوله تعالى حكاية اى عن ابليس نصب على العيز والجلال ارايتك هذا الذي كومت على هذا اعتراض منه على الله سبحانه و  
معنى ارايت اخبرني كما جرى به محاوراة العرب والكاف لتأكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت  
له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كومت على لم كومت على واعترض بانه ينبغي ان يكون التكريم بوجه آخر غير  
السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط والجواب ان سياق الكلام يدل على انه السجود وقال سبحانه واذ قلنا للملكة اسجدوا لادم فسجدوا



ابليس قال واسبغوا من خلقت طينا قال ارايتك هذا الذي كرمت علي لمن اخرون الى يوم القيمة لا خستكم في رتبة الا قليلا وانا خير منه  
 خلقتني من نار خلقت من طين دليل ثان على ان السجود للتكريم وذلك لان استدلال ابليس على خيرية نفسه فمقاها المعارضة دليل على  
 ان امر السجود كان لخيرية ادم عليه السلام ومقتضى الحكمة لا امر لا بدني بالسجود لا على دون العكس فيه نظرا لانه قول بالقبح العقلي لا شعري  
 لا يقول به بل مذهب انه لا يقهر من الله شيء والجواب ان الدليل الزامي على المعقولة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزية  
 الحق سبحانه عما يستقيح العقل يقي في الدليل بحث من وجوه احدها ان يبدل على تفصيل ادم فقط واجيب بانه لا قائل بالفضل ثانيا فانه  
 يدل على تفضيل رسل البشر لا على تفضيل عوامهم على عوام الملكة واجيب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد  
 منهما مستقل في اثباته ثالثا فانه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى فسجد الملكة كلهم اجمعون  
 يدفع وهم تخصيص الامر ببعضهم واما ما قيل ان الله سبحانه ملكة مستغرقة في مطالعة جماله جلالة لا يعرفون ادم ولا غيره من المخلوقات  
 وانهم لم يؤمروا بالسجود لادم عليه السلام وانهم العالون المذكورين في قوله تعالى لا بليس استكبرت ام كنت من العالمين فهو مدفع بهذا الآية  
 وان ذكر بعض اهل الكشف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمواد من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى  
 وعلم ادم الاسماء كلها الآية نصب بجدوف اى تم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملكة فقال ابنتوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك  
 لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم ابنتهم باسمائهم فلما ابناهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض اعلم  
 ما تبدون وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل ادم على نبينا وعليه السلام على الملكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه  
 التعظيم والتكريم وقدر بعضهم هذا الدليل بان ادم على نبينا وعليه السلام اعلم ولا علم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين  
 لا يعلمون ويند عليه ان لهم علوما عظيمة اضعاف العلم بالاسماء شاهدة للوجز المحفوظ والنظار التجارب المتطاولة وايضا لو لم ان يكون  
 الاعرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره شارح من ذلك لسياق الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم واصطفى  
 نوحا وادريس او بعدة وقال ابن جرير بعد وفات ادم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين ادم ونوح عشرة  
 قرون رآه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا ربيع سنة فلبث في قومه الف سنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة  
 حتى كثرت الناس ونشروا رفاة الحاكم في المستدرك والبشر بعدة منسل واحد قال الله تعالى وجعلنا ذرية هم الباقين وذكر وان العرب الفرس و  
 الروم مزاد لاسم واللبن والسند الهند مزاد لاسم ويا جوجر وما جوجر والصقلاب والتركة مزاد لاسم ويا جوجر وما جوجر والصقلاب والتركة مزاد لاسم وهذه الثلاثة ابنا نوح عليه السلام  
 وهو اول من جاز بالنهر وحرمته كاحر الاخت وال ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء ربي اسرائيل ونبينا محمد صلى الله  
 عليه وآله وسلم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سرياني معناها اب رحيم وقال المورخون كان اولادته بعد الف سنة من خلق ادم وعاش مائة وخمسة و  
 سبعين وعن ابى هريرة مائة ثمان رآه الحاكم وال عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصر وهو والد موسى هارون عليهما  
 السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقية



ما بعده وقيل الأول على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك أي محاد بل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل  
الملائكة يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل آل إبراهيم وآل عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم تكن تفضيل  
العامة من اولادهم على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية نبقى معمولة به فيما عدا ذلك أي ببقى حكم الآية ثابتا فيما  
سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان  
التخصيص انما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية وتصور بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الظواهر وذلك اما تخصيص غير الانبياء من آل  
إبراهيم فيكون المراد انبياء اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل  
الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل  
البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكفي فيها فعل محمول والظرف مفعول ما لم يسم فاعله بالدلالة الظنية جواب  
سؤال وهو ان العالم الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقر في الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان  
المسائل الاعتقادية ثمان احدها ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وثانيها ما يكفي فيها  
بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظني انما لا يجزئ في الاول بخلاف الثاني اقلقت قد دم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم قال تعالى  
ان الظن لا يغني من الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن مخطئ في العقائد قلت المذموم والمخطئ هو الاكتفاء بالظن كما سلا عن  
النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن بل  
يكوز انكاره مخطئ لكونه على خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع  
والموانع عطف تفسير من الشهرة والفضب الشهرة قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما والفضب قوة تدفع المضار فلهذا في الاول  
جلب الحرام والثاني الايثار بلا حق ومنهج الحاجات السجور بالضم الظن عطف على وجود او الشهرة الضرورية الشاغلة أي المانعة عن اكتساب  
الكمالات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوائف أي الموانع اشق أي اصعب وادخل في الاخراج فيكون اعلا انسان افضل  
من الملك اذ طاعتهم طوعية كالنفس للانسان وهذا الدليل الزاوي لا يتنازع على الحسن والقبول العقليين اما الاشاعة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة  
قليلة غير شاقة واستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احمرها بالحمار المهملة والزراء المعجمة أي اشقها وفيه نظر من  
حيث صحت الحديث اذ قال الزركشي لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة  
كالقاضي ابى بكر الباقلافي وابى عبد الله الحلبي والاشاعرة الى استحقاق الاسرافيين والشيخ محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل للملائكة  
وتسكوا بوجوه الاول ان الملائكة امر احمر مجردة عن المادة أي ليست اجساما ولا قائمة بالاجسام كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجزئات ليس  
لها كمال منتزعة بل كل ما يمكن له من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحادث يتدعى مادة مبرأة عن مبادئ الشرور والافات كالشهوة  
والغضب تمثيل للمبادئ والكمالات انما هي القيود صادرة عن هاتين القوتين وعن ظلمات الهوى والصلة أي عن الصفات الجسمانية للشاكلة بالظلمات  
في منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الانفعال العجيبة كتحريك السحب والرياح وانزال الامطار واحداث الخسوف والزلازل تصوير الاجنة



عالمه بالكواثر زعموا ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو عالم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له ممكن حاصل بالفعل ما فيهها واتيها  
بدلان عن الكواثر من غير غلط والجواب ان بنود ذلك اي بناؤه على اصول الفلسفية ورواها لا سلمية لا الملائكة عندنا اجسام لطيفة  
وليست مجردة تبطل ما فرغوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل له بالفعل وانها عالمه بكل كائن وايضا البحث انما  
هو عن الافضية بمعنى كثرة الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكر ان ايضاً يكون جواباً عن الكمالات المسئلة عندنا كالتبري عن الشهوة  
والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن تبع صاحب المواقف في الاكتفاء بما ذكره الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يعلمون و  
يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولي التعليم محذوف اي علم الوحي النبي صلى الله عليه واله وسلم ملك شديد قواه  
وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوله انه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء ثم قلبها وكان يصير على ايام من الكفار فيهلكون في الحين وقوله  
تعالى نزل به اي بالقرآن الرمح الامين وهو جبرئيل لانه امير الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن  
العلم ولا شك ان العلم افضل من التعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملائكته انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازي وايضا البحث  
في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرده بتشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نعيم واحد بلا اختلاف في الكتاب  
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله  
وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اي تقديمهم في الذكر لتقديمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولا نهم  
اذ لو رعاية التقديم في الوجود لكان تأخير السنة اولى اولا وجودهم اخفى لا يحتاج بهم عن الابصار فالايان بهم اقوى اي اصعب حصولها  
من الايمان بالرسول لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات وبالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمتم ويجوز ان يكون  
التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والنواهي الرابع قوله تعالى لا يستنكف المسح الاستنكاف  
عارفونك اشتق والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمي به لانه كان يمسح المرضى فيعافون اولان جبرئيل عليه السلام مسح حين ولدوا  
لان كان يلبس المسح اي الصوف ان يكون عبداً لله اي لا يستحي عن العبودية ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك  
افضية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فمثل من التركيبات الترتي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الا امر  
الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبت ان الملائكة افضل من المسح لا قائل بالفصل اي بالفرق بين عيسى عليه السلام و  
غيره من الانبياء اي لا قائل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واقل فضلا من باقي الانبياء فثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى  
استغضوا المسيح بحيث يرتفع بزعمهم من ان يكون عبداً لله بل قالوا ينبغي ان يكون ابناً لانه مجرد لا ابله تفسير الجود وهذا غير التجريد  
الذي يقوله الفلاسفة في العقول والارواح وكان يبرئهم الا كما لا يبرأ من المرض وقال ابن عباس الاكم من ولد اعصى امر الله ابن  
جبريل وفي روايته عنه قال الاكم اعصى المسح العين رواه ابن ابي حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن في هذه الامم ملكة غير تناداة بدعامة  
التابعي المفسر وقال مجاهد الامم من يبصر بالهفاردن الليل رواه ابن المنذر والارض هو الذي على جلد ابيض قال اهل التفسير بعث في  
زمان الطب قار في يوم خمسين الفاشط الايمان ونحو الموقى قال معاوية بن قرة سالوه احياء سام بن نوح فقتل فخرهم اشمط ومات وهو شاب



نسل قال ظننت أنها الصيحة ثم انا بن ابي الدنيا وكذلك احياء ما ذرصد يقه وابنا العجوة بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فانهم خلقوا من اب وام ولم  
 فذر الله سبحانه عليهم بانه لا يستنكف من ذلك من العبودية  
 المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى اى في التجرد والافعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدر ان ياذن  
 الله تعالى صرح بذلك تحريزا عن مذهب المتكلمة القائلين بان العقول موجدة خالقة على افعال اقوى اى اصعب وصف  
 الفعل بالقرعة بجواز الان صاحبه قوى واوجب من ابراء الاكهم والابرص واجبار الموتى بالترقى والعلو المفهوم من قوله لا الملائكة  
 انما هو في امر التجرد واطراف الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال او رده عليه اوصاف الملائكة بالمقربين يشعر بان الترقى  
 باعتبار القرب واجيب بان المقربين من الملائكة هم اشد قدرا على الافعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية  
 الملائكة بالمعنى المبحوث عنه وهو الثرية الثواب وهم نائحات شريفة الاولى قال صاحب الفتوحات سألت النبي صلى الله عليه  
 وآله وسلم في المنام فقال الملائكة افضل من البشر قلت ارسلت عن الدليل فما هو قال صرح عندكم ان قلت عز الله تعالى قال من  
 ذكرني في ملاذكرته في ملاخير منة ولم من ذا كذا ذكر الله سبحانه في ملاذكرته في ملاخير منة فذكر الله تعالى في ملاخير من ذلك الملائكة وهو ملا  
 الملائكة فاسرت بشئ كسرى بهذه المسئلة واجيب بان الكشف يحتمل الخطا وليس بجديد بل الحق في الجواب ما قال بعض اتباع  
 الشيخ الاكبر ان هذا يدل على تفضيل الملائكة على الافراد على الافراد ويجوز ان يكون للملائكة النبوى عشرون ثوابا والملائكة الاعلى  
 ثلثون فيكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده عشرة ولكل من الملائكة اعلى واحد الثانية قال الامام تاج الدين السبكي احد كبار  
 الشافعية من مات ولم يخطب بالتمثيل الملائكة او مكبر رجوت ان لا يساله الله سبحانه عز ذلك وعن الامام الاكبر انه توقف  
 في هذه المسئلة لتعارض الأدلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف في ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع في  
 الملائكة العلوية وفسر السيد السند السفلية بالارضية والعلوية بالسماوية ولكن بعض ادلة المعتزلة يناق في هذا الفرق الرابعة قال  
 الامام فخر الدين الرازى في التفسير الكبير اتفق الاجماع على ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم افضل من الملائكة والخلاف  
 فيمن سواه قيل فيه نظران استدلال المخالف بقوله تعالى علمه شديد القوى ونزل به الرجز الامين على قلبك يدل على عظم  
 الخلاف والجواب انه اراد اجماع اهل السنة فقد حكى بعض الاكابر اجماعهم على انه افضل الخلق كلهم حتى الكروبيين والكعبة و  
 العرش العظيم صلى الله عليه وآله واصحابه اجمعين والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب \*

وعمر جميع الكائنات نوا سله  
 بما رقت هذا الكتاب انا مله  
 واجد فعل بالمراتب عاجله  
 من الجنة الفردوس كانت منازل

تباركت يا من لا يخيب سائله  
 لك الحمد من عبد العزيز احمد  
 واني اخاف السهو فيه بعجلتي  
 وقال الامام الشافعي هجدا



أجزأ الله عن تصحيح غير كتابه  
 ولو نزل القرآن من عند غيره  
 فاستلك الله ستر عيوبه  
 فليست على عقلي وعلى بواقي  
 بضاعتي العرجة خذها تكروما  
 لقد مشى ضرر وجهك سائلا  
 وجودك بحر ذخر متموج  
 وغاب عن الغواص غايته قعره  
 وانت تعين العبد خيرا عانة  
 ولولم تداركه بفيض مسلسل  
 ولولم يُعنه من جنابك عصمة  
 فضاعف له يوم الجزاء ثوابها  
 وانت حفيظ الكل عن شر حاسد  
 وصل على خير البرايا محمد

وكل كتاب غيره زل قائله  
 لكان كثيرا لاختلاف مقاوله  
 اذا عرضت لنا ظرين مسائله  
 ولكن على فيض يد ومرساله  
 واوف لنا الكيل الواسع مكائله  
 وانت الذي يغنى الفقير نوافله  
 ولا ينتهي النهار وجدوله  
 وقد شط عن نيل السفائن ساحله  
 اذا انقطعت اسبابه ووسائله  
 لما كثرت في كل علم رسائله  
 فتاليق زور وخبط دلائله  
 كزروع حب دام تنمو سنابله  
 ونصم لجوج يطس الحق باطله  
 كريم السجايا لا تعد فضائله

واصحابه الاخيار طرا والـ

وسلم بتسليم يجوز هو اطلـ

تمت